

موقفنا من التراث القديم

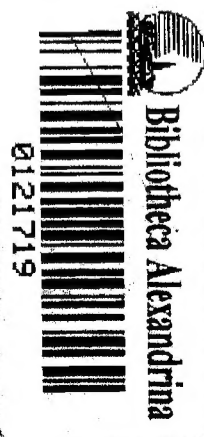
التراث والتجديد

شاهدة على الثورة

المجلد الثالث

العدد 1

دكتور حسن حنفى



مكتبة مدبولي

موقفنا من التراث القديم

الثقافة والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الثالث

العدد ١

دكتور حسن حنفى

مكتبة مديبول

الباب الثالث

الانسان المتعین

الفصل السابع

خلق الأفعال

اولا : مقدمة • من التوحيد الى العدل •

إذا كانت نظرية الذات والصفات هي لب التوحيد فان نظرية الافعال هي لب العدل . وتشمل نظرية الانفعال موضوعين : الاول خلق الافعال أو حرية الاختيار ، وهو الموضوع الشائع باسم الجبر والاختيار ، وهو الموضوع الغالب . والثاني العقل والنقل أو الحسن والقبح العقليان وهو الاقل وكأنه أحد الموضوعات الجزئية الفرعية . وأحيانا ينضم الموضوعان معا في موضوع واحد دون بناء نظري له ، وتعطى مسائل متفرقة في العدل يختفى فيها الحسن والقبح (١) . ولكن الشائع هو أنه في باب حرية الانفعال وارتباطها بالارادة يظهر باب التعديل والتجويز أو الحسن والقبح العقليان مرتبطا بالقدرة . وبالتالي ينقسم العدل الى موضوعين : حرية الافعال ، والحسن والقبح (٢) .

١ — التذبذب بين التوحيد والعدل •

يدخل موضوع خلق الانفعال عند القدماء في نظرية الذات والصفات والانفعال أي في التوحيد (الاشاعرة) في حين أنها حاولت الانفصال في أصل ثان هو العدل (المعتزلة) حفاظا على استقلال الموضوع وأثبتا لحرية الانفعال . وظل الموضوع عند القدماء متأرجحا بين التوحيد مرة وبين

(١) البحر ص ٣٥ — ٤١ ، ص ٥١ — ٦٧ .

(٢) وقد اخترنا نحن التمييز بين الموضوعين في الفصلين السابع « خلق الانفعال » والثامن « العقل الغائي » .

العدل مرة أخرى ؛ مرة لاثبات حق الله ومرة لاثبات حق الانسان ،
 وكأن افعال الانسان وحرية واستقلاله يتنازعها حقان ، كلاهما شرعى :
 حق الله باعتباره خالقاً وحق الانسان باعتباره مسؤولاً . والدفاع عن
 حق الله دون حق الانسان ليس موقفاً انسانياً شرعياً بل يكشف عن
 اغتراب الانسان وعجزه عن الدفاع عن حقوقه ومزايدته على حق غيره ،
 في حين أن الدفاع عن حق الانسان دون حق الله أقرب الى موقف
 الانسان الشرعى دون مزايدة في الدفاع عن حق غيره ، خاصة وأن حق
 الانسان أولى بالدفاع لانه الحق المهضوم ، في حين أن حق الله قائم
 بلا منازع ، والله أقدر على الدفاع عن حقه . فإذا كان الاغتراب الانساني
 النظرى قد ظهر في الذات والصفات فإن الاغتراب العملى يظهر في خلق
 الافعال وفي الحسن والقبح العقليين وأن كان بصورة أقل نظراً لبروز
 الانسان من كنف الله وظهور العدل من بطن التوحيد . فبالرغم من أن
 خلق الافعال داخلة عند القدماء في نظرية الذات والصفات والافعال
 (الاشاعرة) الا أنها أدخل في العدل ، أى في أفعال الانسان (المعتزلة)
 لتعلقها بحرية الافعال وبالحسن والقبح العقليين (٣) . ومن ثم كان الانسان
 اظهر في الافعال منه في الذات والصفات . وهنا يبدو التذبذب بين النظر
 الى الافعال كاستمرار لنظرية الذات والصفات أى كحديث عن الله أم
 كحديث صريح عن حرية الافعال والحسن والقبح والصلاح والاصلاح أى
 كحديث عن الانسان . والحقيقة أن هناك اختفاء تدريجياً لله وظهوراً
 تدريجياً للانسان من الذات الى الصفات الى الافعال . فأوصاف
 الذات أقرب الى الله ، والصفات ما بين الانسان والله ، والاسماء
 أقرب الى الانسان كتعبير نهائى عن عواطف التعظيم والاجلال وكان القضية
 أصبحت اثنين اثنين ، اثنين لله ، الذات والصفات ، واثنين للانسان ،
 خلق الافعال ، والحسن والقبح العقليين ، وهما الاصلان الاولان من أصول
 المعتزلة ، التوحيد والعدل . يسهل التوحيد الذات والصفات ، والعدل
 خلق الافعال والحسن والقبح العقليين .

(٣) الطوالع ، الباب الثالث ، في أفعاله ص ١٨٩ — ١٩٨ وايضاً
 « المقاصد » .

وقد بدأ التوحيد أولا ممثلا في نظرية الذات والصفات والانفعال متضمنا العدل قبل أن يتحول العدل الى أصل مستقل على يد المعتزلة . ففي العقائد المتقدمة لا يظهر أحيانا موضوع خلق الانفعال سواء أفعال الشعور الداخلية أو الخارجية أو أفعال الشعور في الطبيعة . وتختفى كلية مسائل الحسن والقبح وكأن أصل العدل كان متضمنا في أصل التوحيد في الوعي الحضارى الاول فلم يكن له الاهمية نفسها التي كانت لقضايا التشبيه والتنزيه (٤) . وأحيانا يدخل خلق الانفعال وأصل العدل كله في باب أفعال الله ولكن في موضوع الحسن والقبح الذى يبتلع خلق الانفعال (٥) . وفي العقائد المتقدمة يظهر الرضا بالقضاء والقدر مع الايمان بالله والملائكة والكتب والرسل والبعث كما تظهر موضوعات الكسب والايمان متداخلة مع الانفعال (٦) . كما تظهر متناثرة في احصاء عقائد أهل السنة ورفض المعتزلة لاتهامهم باثبات قدرة العبد على خلق الشر كالمجوس ، وإن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وأنهم قادرون على الاعمال (٧) . وتظهر أفعال الشعور الداخلية في الارادة (٨) ، وأفعال الشعور الخارجية في أعمال العباد والاستطاعة . وتضم اليها مسائل العدل والتجويز (٩) . وفي النهاية تذكر الروايات في القدر (١٠) . وأحيانا يسمى الموضوع كله القدر (١١) . وتدخل مسألة خلق الانفعال تحت موضوع القدر لانه كان من أوائل الموضوعات التى أثرت في ذهن الجماعة اثباتا أو نفيا . وسواء ظهر نفى القدر

(٤) لا يظهر موضوع خلق الانفعال في « التمهيد » للباقلانى .

(٥) الاقتصاد ص ٨٣ — ١٠٣ .

(٦) الفقه ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٧) الابانة ص ٧ ، ص ٩ .

(٨) الابانة ص ٤٤ — ٤٩ .

(٩) الابانة ص ٤٩ .

(١٠) الابانة ص ٦٢ — ٦٥ .

(١١) القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهى تشمل مسائل القضاء والقدر في ارادة الخير والشر المقدور والمعلوم اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة . الملل ح ١ ، ص ١١ .

أولاً ثم اثباته كرد فعل على الاول أو ظهر اثبات القدر أولاً ثم جاء نفيه كرد فعل ، فالحقيقة أن الإثبات والنفي كل على حدة يشكل رد فعل على الآخر بصرف النظر عن أولوية الظهور في الزمان (١٢) . وفي خلق الأفعال قد يثبت الخلق العام للطبيعة وللأفعال معاً ويتم نقل قدم العالم من نظرية الوجود الى نظرية الأفعال (١٣) .

أحياناً لا يظهر خلق الأفعال كموضوع مستقل سواء داخل المعدل أو خارجه بل يتحول الى جزء من التوحيد في نظرية الأفعال ويصبح التوحيد شاملاً لموضوعات ثلاثة ، الذات والصفات والأفعال ، بعد أن كان شاملاً لموضوعين اثنين فقط الذات والصفات . وقد حدث هذا الاحتواء ، احتواء التوحيد لخلق الأفعال في علم الكلام المتأخر بعد القضاء على التيار النظري وسيادة التيار التقليدي . فانتزعى موضوع خلق الأفعال حتى احتواه التوحيد في النهاية . وأصبح المبدأ والاساس هو أن الله خالق لأفعال العباد وأن الفرع الدخيل هو أن الإنسان خالق أفعاله وأنه يناهض الخلق الاول ويعارضه ويرغب في الحصول على ما ليس من حقه بعد أن كان الموقف في علم الكلام المبكر أن خلق الإنسان لأفعاله هو المبدأ والاساس ثم منازعة المؤله للإنسان في أخص خصائصه وسلبه إياه على يد السلطة السياسية القائمة ولصالحها . ومن ثم غابت حرية الإنسان تحت وطأة الهيئات السلطة (١٤) . وأحياناً أخرى لا يظهر الموضوع بتاتا ولا يذكر عنه شيء

(١٢) الاختلاف في الأصول حدث في أواخر أيام الصحابة ، بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويونس الاسوارى في القول بالقدر ، وإنكار إضافة الخير والشر الى القدر . ونسج على منواله وأصل بن عطاء الغزال ... أبو الهذيل أبدع في الكلام والإرادة وأفعال العباد والقول بالقدر والآجال والأرزاق . النظام انفرد بين السلف ببذع في الرفض والقدر ، الملل ج ١ ، ص ٣٩ — ٤٢ .

(١٣) في أفعال واجب الوجود ، الغاية ص ٢٠١ — ٢٨٢ ، في أنه لا خالق الا الله ، ص ٢٠٣ — ٢٢٣ .

(١٤) هذا هو الحال في لمع الأدلة ، نهاية الاقوام ، الاقتصاد ، أساس التقديس ، المحصل ، المواقف ، طوابع الانوار .

لانه فقد أهميته . فقد ضاع احساس العصر المتأخر بالفعل الحر فغاب الموضوع في مصنفات أهله . ويسقط موضوع خلق الأفعال بتاتا في العقائد المتأخرة ، ويخلو المكان للالهيات . ففى العقائد المتأخرة يضم التوحيد كل شيء ، وتصبح أفعال العباد جزءا من التوحيد بمائن الله خالق كل شيء ، ومريد لجميع الكائنات (١٥) . يختفى باب العدل من العقائد المتأخرة تحت وطأة التوحيد والنبوة أى الالهيات والسمعيات ، ويعم رفض الاسباب العادية واثبات القضاء والقدر نظرا لاثبات سبق القدرة والارادة والعلم حيث لا يفترق الله الى أحد سواه ، ويكون كل ما عداه مفتقرا اليه في شرح العقائد المتأخرة لقول « لا اله الا الله » (١٦) . وفى بعض الموسوعات المتأخرة تظهر بعض موضوعات العدل بعد التوحيد ، مركزة كلها في معنى القضاء والقدر ، وهى العقيدة التى استمرت في وجدان الأمة حتى جيلنا هذا (١٧) .

وفى العقائد المتأخرة يضم العدل أمام التوحيد والنبوة أمام الالهيات والسمعيات ولا يظهر الا في نظرية الجواز . ولا يظهر في الأفعال ، ويسقط موضوع الحسن والقبح (١٧ ب) . ثم يظهر موضوع التنزه عن الغرض ضمن أفعال العقائد كلها تحت شعار التوحيد . ويظهر استغناؤه ونفى الغرض في أفعاله ونفى الوجوب عليه ، وهى موضوعات الحسن والقبح ، ثم افتقار الخبر اليه في وجوب الوجدانية من أوصاف الذات والعلم والقدرة والحياة والارادة من صفات الذات من أجل اثبات عموم الارادة وشمول القدرة على الانسان والطبيعة معا . وقد تدخل مسائل العدل دون

(١٥) يذكر البغدادى خمسة عشر أصلا ليس الفعل الحر واحدا منهم ، الفرقى ص ٣٢٣ ، وهذا هو أيضا الحال في العقائد السنوسية والعقائد العضدية .

(١٦) الجامع ص ٢٧ .

(١٧) الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ .

(١٧ ب) السنوسية ص ٣ — ٧ .

أن يذكر الاصطلاح في نظرية الجواز مع الرؤية ومع الحسن والقبح العقليين أولا ، ثم مع كون الحادثات كلها مرادة لله ثانيا ، كما كان الحال أولا . ثم يظهر باب آخر يحتوى على أركان أربعة تتناول موضوع خلق الافعال (١٨) . فكان الحسن والقبح العقليين يبدآن العدل وينتهيانه . وعندها تصبح العقائد كلها داخلة في نظرية الوجوب والاستحالة ، أربعون عقيدة ، عشرون للواجب وعشرون للاستحالة تظهر مسائل العدل في العقيدة الواحدة والاربعين (١٩) .

وفي بعض العقائد المتأخرة تضم مسائل العدل كلها في عقيدة واحدة من خمسين عقيدة ، وهى عقيدة ، فيها يجوز على الله (٢٠) . والحقيقة أن وضع موضوع خلق الافعال أى حرية الافعال وعقله وبالتالي مسؤوليته في احكام الجواز يكشف عن ضياعها كلية واخراجها عن الوجوب فالحرية والعقل محتملان وليسا ضروريين ، وهما في الحقيقة يدخلان في الوجوب . فحرية الانسان وعقله واجبان ، أو في الاستحالة أى استحالة الغاء الحرية والقضاء على العقل . وبالتالي تنقسم احكام العقل الى اثنين فقط هما الوجوب والاستحالة واخراج موضوعات الجواز سواء الرؤية أو الافعال بقسميها ، الحرية والعقل . أما اذا كان الممكن فى النهاية ليس حكما عقليا بل عملية ايجاد ، وتحقيق للمشروع الانسانى أى عملية تحرر ، عملية وجودية ، صيرورة عملية ، قد يكون الانسان حرا وقد لا يكون ، قد يكون عاقلا وقد لا يكون ، فان وضع خلق الافعال فى الجواز يكون ممكنا بهذا المعنى كوصف لافعال الانسان وحرية وليس كنفاع عن الله وحقه المطلق فى العلم والارادة والقدرة .

-
- (١٨) النظامية ص ٢٥ — ٢٧ ، ص ٣٠ — ٤٧ ، العقيدة ص ١١ .
 (١٩) الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، العقيدة ص ١١ ، الباجورى ص ١٠ .
 (٢٠) الكفاية ص ٦٥ — ٦٩ .

٢ - موضوعات خلق الافعال :

خلق الافعال اذن أحد مسائل العدل . ولكنه لا يبدو مستقلا متميزا عن باقى المسائل فى العدل والتي تضم موضوع الحسن والقبح العقليين . بل ان بعض المسائل تظل متداخلة بين الموضوعين ، يصعب معها استقرارها فى أى منها مثل سائل التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ، والاستثناء فى الايمان ، والآجال ، والارزاق ، والاسعار التى هى حلقة الاتصال بين الموضوعين ، بين حرية الانسان ومصلحته . يشمل العدل اذن خلق الافعال وما يتعلق بها من جبر وكسب واختيار واستطاعة وتولد ، ثم الايمان وما يتعلق به من هداية وتوفيق وعون ولطف أو طبع أو ختم أو خذلان ، ثم الآجال والارزاق والاسعار ، ثم الحسن والقبح والاصلاح . ثم التكليف وما يتعلق به من أمر ونهى ، ثم بعض الابحاث الطبيعية الناتجة عن فعل الانسان فى الطبيعة ، واخيرا الوعد والوعيد وعذاب الاطفال والبهائم والموض . وكلها تدخل فى موضوعات منفصلة بالرغم من اجتماعها معا فى خلق الافعال ، والتعديل والتجوير ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل . وقد يدخل فيها موضوع النبوة كما هو الحال فى العقائد المتأخرة عندما الحقت النبوات بالسمعيات . بل قد تظهر أفعال الشعور الداخلية ومسائل الكسب والاستطاعة ضمن التوحيد فى مساق الارادة (٢١) . ثم تظهر من جديد مع ثلاث مسائل كفروع لعلم التوحيد وهى الخلق والارادة والشفاعة والرؤية (٢٢) . وفى هذه المسألة تظهر أساسا أفعال الشعور الداخلية وكأن أصل العدل قد انبثق من أصل التوحيد ، وأنه ما زال فى مراحله الاولى حيث يتداخل العدل مع التوحيد محاولا التحرر منه ويتداخل التوحيد فى العدل محاولة اعادة له . وكما تداخلت أوصاف الذات وصفاتها واسماؤها تتداخل أيضا الذات ، أوصافا ، وصفات ، وأسماء مع الافعال . ويظهر العدل كأجد أوصاف الذات مرة سلبا فى احالة الحجر عليه ومرة ايجابا فى أنه صانع الحوادث كلها ضد الدهرية

(٢١) الانصاف ص ٤٤ — ٤٧ .

(٢٢) الانصاف ص ١٤٣ — ١٦٨ .

والثانوية والمجوس والفلكية والطبائعية والمعتزلة (٢٣) . وقد تظهر مسائل خلق الافعال مباشرة بعد حدث العالم لاثبات شمول القدرة او الارادة حتى قبل أن تظهر مسائل الذات والصفات (٢٤) . وبعد مسائل الذات والصفات كلها تظهر مسائل الحسن والقبح مستقلين أولا في فرعين ، الحسن والقبح ، ثم ابطال الغرض والعلة والقول بالصلاح والاصلاح ثانيا (٢٥) . كما تظهر بعد مسائل افعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع والاصل والرزق مختلطة ببعض الاسماء مثل الشكر . ولاول مرة تظهر مسألة العدل مستقلة بعد الذات والصفات والاسماء وتشمل خلق الاعمال وموضوعات أخرى مثل الهداية والضلال والآجال والارزاق وهي ادخل في موضوعات الصلاح والاصلاح . بل ان موضوع خلق الاعمال لا يأخذ الا الثلث ويأخذ موضوع الصلاح والاصلاح الثلثين (٢٦) . وتظهر مسائل افعال الشعور الداخلية في صفة الاعمال الخارجية في صفة الارادة وانها تعم سائر المحدثات ومتعلقة بجميع الكائنات . ثم تظهر الاعمال الخارجية في نظرية الكسب في باب خاص وهو القدر ثم في باب خاص آخر عن الاستطاعة لاثبات الفعل وانكار التوليد اى انكار تقدم الاستطاعة على الفعل وبثانها بعد الفعل ثم ظهور مسألة الحسن والقبح في باب العدل والتجويز (٢٧) . ويظهر باب خلق الاعمال مضافا اليه باب آخر في الاستطاعة وحكمها منفصلين عن باب التعديل والتجويز (٢٨) . وعندما تعرض العقائد في مسائل متفرقة دون بناء نظري يظهر العدل أولا في خلق الافعال ثم في الحسن والقبح (٢٩) . وقد لا يذكر بحث الاعمال وتذكر بدله مباحث الجبر والقدر ثم تبدأ المسائل الاولى في

(٢٣) الاصول ص ٨٢ — ٨٣ .

(٢٤) النهاية ص ٥٤ — ٨٩ .

(٢٥) النهاية ص ٣٧٠ — ٣٩٦ ، ص ٣٩٧ — ٤١٦ .

(٢٦) الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ .

(٢٧) اللمع ص ٣٣ — ١٢٢ .

(٢٨) الارشاد ص ١٨٨ — ٢٥٦ .

(٢٩) المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ .

خلق الانفعال والمسائل الثانية في الحسن والقبح (٣٠) .

وفي العقائد المتأخرة يأتي العدل بعد التوحيد دون فصل بينهما كما كان الحال في بداية علم أصول الدين . وتظهر مسائل خلق الانفعال والاستقامة والتوليد ثم الآجال والارزاق والاصلاح (٣١) . وفي بعض العقائد المتأخرة يختفى مبحث العدل كلية وينتهي بالرضا بالقضاء والقدر (٣٢) . ويظهر العدل كملحق للتوحيد كما كان في البداية (٣٣) . يختفى العدل كلية وتنحصر العقائد في الالهيات والسمعيات أي في التوحيد والنبوة (٣٤) وفي بعض الحركات الإصلاحية الحديثة يتحول التوحيد من النظر إلى العمل وبالتالي تختفى مسألة خلق الانفعال لأنها تكون مناط التوحيد (٣٥) . ولكن تظل مسألة الايمان بالقضاء والقدر موضع الدفاع (٣٦) ، وكان حل مسألة التوحيدة كامن في العدل ، وهو اللقاء الصحيح العضوى بين الاصلين . ويظل الاشكال في أعمال الشعور الداخلية هل هي أدخل في خلق الانفعال أم في الحسن والقبح العقليين أم أنه يصعب التفرقة بينهما لأنها تدخل في أصل واحد وهو العدل أولا لأنها حلقة اتصال بين خلق الانفعال والحسن والقبح العقليين ؟ (٣٧) . ففى العقائد المتقدمة يصعب

(٣٠) المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٣٣١ — ٣٣٤ ، التحقيق ص ١٠٦ — ١٥٢ ، الرسالة ص ٥٩ — ٨٤ .

(٣١) النسفية ص ٩٦ — ١١٢ .

(٣٢) العقيدة ص ٣ .

(٣٣) الحصون ص ٢٩ — ٣٢ .

(٣٤) المسائل ص ١٤٠ — ١٥٠ .

(٣٥) التوحيد المراد الخلق بالعبادة ذاتا وصفاتا وانفعالا . قال ابن القيم في مدارج السالكين « التوحيد نوعان » نوع في العلم والاعتقاد ونوع في الارادة والقصد . ويسمى الاول التوحيد العلمى ، والثانى التوحيد القصدى الارادى لتعلق الاول بالاخبار والمعرفة والثانى بالقصد والارادة ، الكتاب ص ٢ .

(٣٦) الكتاب ص ١٢ ، ص ١١٠ — ١١٣ ، ص ١٣٧ — ١٥٦ .

(٣٧) تبدو وكأنها جزء من الصلاح والاصلاح عند البغدادى في أصول الدين ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ .

الفصل بين حرية الافعال والتصديق والتجويز ومع ذلك يدخل التوفيق والضلال والهدى في خلق الافعال أكثر من دخوله في العدل (٣٨) . وفي العقائد المتأخرة يظهر مستوى الارادة لافعال الشعور الداخلية ثم ينفي الحسن والقبح والواجبات العقلية ويصبح التوحيد هو الموضوع الاساسى في العدل (٣٩) . وقد تظهر كثير من مسائل العدل في اثبات الخلق ورفض استقلال الطبيعة ، وكذلك في مساق ذكر صفتى القدرة والارادة وشمولها ، ولا يظهر في الجواز الا الصلاح والاصلاح (٤٠) . ويظل التذبذب قائما بين وضعها في خلق الافعال وبالتالي تكون أقرب الى حرية الانسان وبين الحسن والقبح العقليين فهى اذن أقرب الى تنزيه الله عن فعل البشر . يدخل الموضوع عند الاشاعرة في الجبر والقدرة والاستطاعة أى في التوحيد ويدخل عند المعتزلة في الحسن والقبح أى في العدل نظرا لانكار الاشاعرة الحسن والقبح العقليين وبالتالي العدل كله كأصل مستقل . والحقيقة أن أفعال الشعور الداخلية أقرب الى الحسن والقبح وتنزيه الله عن القبائح وباقى مسائل العدل مثل الصلاح واللفظ . فمسألة التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم كلها أفعال شعور داخلية تجتمع فيها حرية الافعال والحسن والقبح والصلاح واللفظ . ولما كان الصلاح واللفظ تعبيرا عن ارادة الله في الواجبات الالهية فانها تكون أقرب الى حرية الافعال التى موضوعها تقابل الارادتين الالهية والانسانية وفي الوقت نفسه رعاية الصلاح والاصلاح وادراك الانسان وارادته الحرة . أما مسألة الاستثناء في الايمان ومسائل الآجال والازاق والاسعار فانها أيضا بين خلق الافعال وبين الحسن والقبح العقليين ورعاية الاصلح . وقد تدخل أفعال الشعور الداخلية في موضوع النظر والعمل أى الاسماء والاحكام نظرا لانه يتعرض للجانب النظرى في العمل وهو الايمان . ولكن الايمان هنا ليس في علاقته بالعمل بل في علاقته كعمل للايمان ويخلق الافعال

(٣٨) الفصل ج ١ ص ١٨ — ١٧٢ ، ص ٧٢ — ١٣٧ .

(٣٩) العضدية ج ٢ ، ص ١٨١ — ٢١٧ .

(٤٠) الخريدة ص ٢٣ — ٤٤ ، الجوهره ص ١١ — ١٥ ، الوسيلة

ص ٣٥ — ٤٤ .

بين الإرادة الالهية والإرادة الإنسانية . ولما كان موضوع النظر والعمل من السمعيات فإن البعض قد آثر اعتبار أفعال الشعور الداخلية أمورا زائدة لا تدخل ضمن العقلية أى التوحيد والعدل وأقرب الى السمعيات أو على أكثر تقدير نقطة انتقال من العقلية الى السمعيات حيث تندر فيها العقلية الى أقل درجة وتكثر فيها السمعيات الى أقصى درجة (٤١) .

٣ — بناء الموضوع .

الموضوع هو خلق الأعمال . وهى التسمية القديمة التى تتسق مع نظرية الأعمال دفعا من إرادة الله المطلقة ضد إرادة الإنسان وحرية اختياره كوليّد جديد يواد فى المهد (الإشاعة) . ولكن التسمية قد تعنى أيضا خلق الأعمال من جانب الإنسان (المعتزلة) تأكيدا على حرية الإرادة . وقد استعمل المحدثون منا من مؤلفى الكتب المقررة تسمية الجبر والاختيار أما تحت أثر الغرب أو خضوعا للفكر الشائع . وهى تسمية تظهر الصراع بين وجهتى النظر واعتبار أن الكسب هو الحل الوسط بين الحلين المتعارضين ويجعلونه أقرب الى الاختيار منه الى الجبر لو كان المؤلف عاقلا أو الى الجبر منه الى الاختيار لو كان المؤلف تقليديا ناقلا .

والتعبير القديم « خلق الأعمال » تعبیر محايد لا يوحي بنقل القدماء ولا بتحديث المعاصرين ولكن الخلاف فى التفسير حول خلق من ؟ يجعله البعض من جانب المؤله مثل كل شيء ويجعله البعض الآخر من جانب الإنسان . وفى هذه الحالة يكون الإنسان صاحب أفعاله . أما تعبیر « الجبر والاختيار » فهى مقابلة حديثة تضم لفظا قديما هو الجبر ولفظا حديثا هو الاختيار . ولكن الاختيار لا يعبر عن خلق الأعمال خاصة إذا تم بالطبع . كما أنه يوحي بفعل خارجى محض كأن الفعل يتم عن طريق مقارنة عقلية بين

(٤١) فى البحث فى أمور صرح بها القرآن ، وانهقد عليها الاجماع وهم يؤولونها ، الطبع والختم والاكثة والتوفيق والهداية . والاجل والرزق والاسعار ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

الدوافع وحسابات رياضية بينها ثم اختيار أحدها وكأن الحياة لا تختار بنفسها حسب الدافع الأقوى . ولما كانت « الحرية » لفظا معاصرا يعبر عن وجدان الأمة كما يعبر عن مضمون المشكلة القديمة ، خلق الانفعال ، أصبح الانسان خالقا للانفعال يعنى أن الانسان حر . لم يصبح الموضوع « مشكلة الحرية » لان الحرية ليست مشكلة بل هو أمر واقع وتجربة يشهد بها الوجدان وصريح العقل حينئذ يصبح موضوع خلق الانفعال اثباتا للانسان الحر . وعنوان خلق الانفعال مثير للذهن مثل حرية الانفعال . فالخلق يوحى بالابداع والجدة والمسؤولية مثل الحرية تماما بل انه اكثر ميثافيزيقية نظرا لارتباط الحرية بابعادها السياسية والاجتماعية . وهو لفظ اكثر أصالة مرتبطا بالتراث وليس شائعا في ثقافتنا المعاصرة الناقلة عن الغرب . واستعمال لفظ الخلق بمعنى الحرية استرداد للمفهوم من الله الى الانسان واستعادة للحقوق الضائعة . كان يمكن اطلاق تعبير « الانسان الفاعل » بعد « الانسان الكامل » وقبل « الانسان العاقل » ابقاء على وحدة التعبير وتجانسه خاصة وأن الفعل لفظ قديم . ولكن خوفا من امكان اللبس بين « الانسان الفاعل » الذى يمارس حريته بطبعه « والانسان العاقل » الذى يحقق النظر فى العمل وهو احدى موضوعات السمعيات (٤٢) بقى « خلق الانفعال » انسب التسميات لانه بالرغم من قدمه الا أنه ليس به عيوب القديم (٤٣) . أما « الانسان الحر » فهو تعبير خطاى خارج عن منطق البرهان .

(٤٢) أنظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

(٤٣) « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم ، رابعا — طرق التجديد ، ١ — منطق التجديد اللغوى ١ — قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ — ١٣٥ ، « وهو لفظ المعتزلة فى قولهم بأن العبد خالق أفعاله . وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد المخترع ونحو ذلك . ومن رأى الجبائى واتباعه انه يعنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود . وتجاسروا على اطلاق لفظ الخالق ، شرح التفتازانى ص ١٩٦ .

ويمكن تحديد بناء الموضوع تاريخيا أو نظريا أو وصفيا . فمن الناحية التاريخية بدأت النظريات حول الافعال أولا بالجبر ثم حدث رد الفعل ثانيا باثبات الاختيار وأن الانسان خالق أفعاله . وأخيرا جاءت نظرية الكسب كمحاولة للتوفيق بين الجبر والاختيار(٤٤) . هذا هو الجدل التاريخي السائد في معظم موضوعات علم الكلام من الفعل الى رد الفعل ثم الى المركب من الفعل ورد الفعل . حدث هذا في التوحيد ، في التشبيه ثم التنزيه ثم اثبات الصفات بلا كيف . ولكن من الناحية النظرية الخلصة بدءا من النظريات غير المؤسسة الى النظرية المؤسسة يبدأ الجبر باعتباره أقل النظريات الثلاث تأسيسا ثم يتلوه الكسب باعتباره أيضا أقل النظريات الثلاث تأسيسا ثم يأتي في النهاية خلق الافعال باعتباره أكثر النظريات تأسيسا . ويرتب القدماء المذاهب طبقا لرأيهم الخاص ابتداء من الكسب ثم الجبر ثم خلق الافعال بما يدل على أن الجبر أقرب الى الكسب وأن خلق الافعال أبعد منه(٤٥) . ولكن من الناحية الوصفية الصرفة تبدأ نظرية الجبر التي يسهل رفضها بتحليل تجارب الانسان الحية للفعل . تتلوها نظرية الكسب التي تظل في اطار الجبر وتنشأ بدافعها الاول وهو الدفاع عن حق الله والاعتراف بحق الانسان ولكن من أجل الدفاع عن حق الله . وأخيرا يأتي خلق الافعال باعتباره أقرب النظريات الى التجارب

(٤٤) يمثل الفعل الاول جهنم بن صفوان ، ورد الفعل الثاني المعتزلة . يشارك المعتزلة جهنم في نفى الصفات وكلهم يختلفون عنه في خلق الافعال ، وكان نفى الصفات لا يؤدي بالضرورة الى اثبات الافعال وان اثبات الصفات لا يؤدي بالضرورة الى الجبر أو الكسب بدليل أن جهنم يقول بنفى الصفات وبالجبر في الافعال .

(٤٥) أفعال العباد وبيان المذاهب فيها . في هذه المسألة ثلاث مذاهب
 أ — مذهب أهل السنة وهو أنه ليس للعبد في أفعاله الاختيارية الا الكسب فليس مجبورا كما تقول الجبرية وليس خالقا لها كما تقول المعتزلة .
 ب — مذهب الجبرية وهو أن العبد ليس له كسب بل هو مجبور أي مقهور كالريشة المطلقة في الهواء تقلبها الرياح كيف شاعت . ج — مذهب المعتزلة وهو أن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدره خلقها الله فيه ولقولهم بقدره خلقها الله فيه لم يكفروا على الاصح . فالجبرية أمرطوا ، والمعتزلة فرطوا وتوسط أهل السنة وخير الامور أوسطها ، التحفة ص ٨ .

م ٢ — الانسان المتعين

البشرية ، بداهتها وصراحتها وطبقا لمقتضيات العقل والمسؤولية . وهذا الوصف يجعل طرفي النقيض أولا وثالثا ، والتوسط ثانيا وهو معارض للجدل التاريخي الذي يبدأ بالجبر ثم بخلق الافعال ثم بالكسب . ثم تظهر هذه النظريات الثلاث في أفعال الشعور الداخلية ثم الهداية والضلال ، والتوفيق والخذلان ، والايمان والكفر ، ثم في أفعال الشعور العامة كالحركة والسكون والقيام والتعود أى الحركات والسكنات الارادية التى تشارك فيها الاعضاء وهى أفعال الجوارح التى عنها القدماء فى تحليلهم للامعال والتى منها خرجت النظريات الثلاث ، ثم فى أفعال الشعور الخارجية فى الطبيعة التى تظهر فيها قضية التوليد واعتباره نتيجة ثانية للامعال فى الخارج وليس الى الداخل ، استمرارا للامعال فى الطبيعة سواء فى الحركة أو السكون أو الاعتقاد والاكوان أو التاليف والتحليل أو فى آثار الامعال المعنوية كالسنن والتقاليد وأثرها فى الاجيال التالية وهو ما لم يفصل فيه القدماء لتركيزهم على أفعال الشعور فى الطبيعة وحدها . وهذا الترتيب يبدأ من الداخل الى الخارج واصفا أفعال الشعور من العمق الى السطح ومن الباطن الى الظاهر . ومن ثم يكون بناء الموضوع رباعيا : أفعال الشعور الداخلية ، أفعال الشعور الخارجية ، أفعال الشعور فى الطبيعة ، أفعال الوعى الفردى والاجتماعى .

ثانيا : أفعال الشعور الداخلية .

الامعال نوعان . أفعال الشعور وأفعال البدن ، الامعال الداخلية والامعال الخارجية . وقد سُمى القدماء أفعال الشعور أفعال القلب ، وأفعال البن وأفعال الجوارح . والقلب ليس آلة عضوية بل يشير الى حياة الشعور الداخلية ، وهى أفعال لا محل لها ، على عكس الجوارح التى فى محل سواء فى الآلة، اليد أو الرجل أو الرأس أو فى محل الفصل . وبالتالي ارتبطت أفعال الجوارح بالاعتمادات والاكوان والمماسات والحركات والسكنات وكل ما يتعلق بتوليد الامعال(٤٦) .

(٤٦) جملة مقدورات العباد لا تخرج عن طريقين ١ — أفعال القلوب

١ — هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية ؟

وأفعال الشعور أفعال مثل أفعال الجوارح تنطبق عليها مقولات خلق الأفعال مثل الحركة والجبر (٤٨) . وأول إيهام بالجبر أنها تأتي من اثبات الصفات والأسماء خاصة صفات الفعل وأسماء الفعل المؤثرة في العالم مثل الإرادة والمشئنة والأمر والقدرة والخلق والأذن والتكليف والعلم والسخط والغضب . وما دام الأمر وضع على هذا النحو فمن الطبيعي ألا تكون هناك حرية أفعال على الإطلاق ، سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية . ومن الطبيعي أن يحدث ذلك ما دامت هناك صفات مطلقة لا يقوى الإنسان أمامها شيئاً ، وما دام الإنسان قد وضع في مقابل الله من أجل معرفة أيهما أقدر ! وكان الحرية تتمثل في علاقة فعل الإنسان وإرادة الله وقدرته وعلمه وليس بعلاقة فعل الإنسان في العالم ، وتحقق إرادته في موقف . وقد نشأ الطرف الآخر متعالياً نظراً لاغتراب الإنسان عن عالمه واسقاطه العالم من الحساب وإيجاده بديلاً آخر خارج العالم ، فترك العالم إلى الله كما يترك الدنيا إلى الآخرة ، يعيش خارج الدنيا ، ويعيش في الآخرة قبل الأوان ، يضع الدنيا آخر الزمان ، ويحضر

سواء كان الفاعل له أحدنا أو الله ، والقلب ليس آلة ولا كان يصح من الله إيجاد الأفعال في غير القلوب وهو ممتنع . كل أفعال الحر لا يقدر عليها وقد لا يقدر . وأفعال القلوب نحو الإرادات والكراهات والاعتقادات والظن والنظر والغم والسرور والندم والخوف والخشية والتمنى . ب — أفعال الجوارح ، ويصح منا فعلها مما يوجد في المحل من فعل الله ثم لا يصبح من أفعال الجوارح . المحيط ص ٣٥ ، وفرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته ، وأجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته أن كان حياً لم يموت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز . الملل ج ١ ، ص ٧٧ .

(٤٧) المراد بالأفعال ما يسمى فعلاً لغة إذ الكفر عدم الإيمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عديميان ، حاشية الأسفراينى ص ٩٦ .

الآخرة أول الزمان ، ويعيش مع الله قبل تحقيق الرسالة وهو لم يفعل بعد ولم يستحق شيئا . يأخذ النتيجة بلا مقدمات ، ويحصل على الثمرة بلا جهد ، فتأتى غير ناضجة ، مرة المذاق . ان اثبات صفات وأفعال زائدة على الذات يعطى للذات فاعلية مطلقة في العالم تبدو لها من خلال الصفات والأفعال في مسار الطبيعة والفعل الانسانى . ومن ثم لا يكون الفعل الانسانى حرا لانه خاضع الى حرية أكبر تتدخل في مساره وفي مسار الطبيعة على حد سواء (٤٨) . واثبات قدم الصفات يقضى أيضا على خلق الأفعال لانه لا يمكن أن يخرج فعل حر حادث من ارادة مطلقة قديمة (٤٩) . قدم الصفات يستلزم قدم الأفعال مما يؤدي الى نفى الحرية والاختيار سواء كان ذلك في العلم أو القدرة أو الإرادة وهى الصفات الثلاث الأكثر تدميرا لحرية الأفعال على عكس الحياة والسمع والبصر والكلام لما كان

(٤٨) عند أهل السنة الله خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ، وهى كلها بارادته ومشيئته وحكمه وقضائه وتقديره ، النفسية ص ٩٦ — ١١٢ ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والكفر والمعاصى بخلقه وارادته ولا يرضاه ، غنى لا يحتاج الى شيء ، لا حاكم عليه ، العضدية ج ٢ ، ص ١٨١ — ٢١٧ ، وعند ضرار بن عمر ، ارادة الله على ضربين ، ارادة هى المراد ، و ارادة هى الامر بالفعل . و ارادته لفعل الخلق هى فعل الخلق ، و ارادته لفعل العباد هى خلق فعل العباد ، وخلق فعل العباد هو فعل العباد لان خلق الشيء هو الشيء ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ ، وقد أثبت ضرار بن عمر ومحمد بن عيسى (برغوت) وبشر المريسى والنجار كون الله مريدا أنه لم يزل لكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومعصية ، الملل ج ١ ، ص ١٣٣ .

(٤٩) ثم الإرادة عند أهل السنة أزلية . وانما يتصف بالسفه ونقيضه الحادث المبتدأ والذي يحقق ذلك أن من تكسب علما بالفواحش وفجورا من غير حاجة ماسة اليه فذلك سفه منه ، الإرشاد ص ٢٤٩ ، وأنه لم يزل مريدا وشائيا ومحبا ومبغضا وراضيا وساخطا ومواليا ومعاديا ورحيما ورحمانا ولان جميع هذه الصفات راجعة الى ارادته في عبادته ومشيئته لا الى غضب يغيره ورضا يسكنه طبعها له وحق وغيظ يلحقه وحقده يجده اذ كان متعاليا عن الميل والنفور ، الانصاف ص ٢٤ ، وانه راض في أزله ممن علم أنه بالاسمان يختم عمله ويوافق به وغضبان على من علم أنه بالكفر يختم عمله . ويكون عاقبة أمره ، الانصاف ص ٢٤ ، وقال أصحابنا بأن ارادته صفة أزلية قائمة بذاته ، الاصول ص ١٠٢ ، وزعم النجار أن الله لم يزل مريدا لنفسه كما زعم أنه عالما قادرا حيا لنفسه .

السمع والبصر تعبيرا عن العلم ووسائل له ، والحياة شرطهما ، والكلام اعلان عنها . والحياة لا نشعر بها ، والكلام شخصناه في القرآن ومنعناه عن انفسنا فجعلنا الله متكلمنا وانفسنا بكما . وتتعلق الصفات الانفعالية ايضا بالارادة القديية وبالتالي فان افعال الارادة من رضى وغضب وسخط ... الخ هي ايضا افعال قديية . ان اثبات قدم الارادة يؤدي الى نفي الحرية الانسانية كما ان نفي قدمها يؤدي بالضرورة الى اثبات الحرية الانسانية . ومعظم الحجج التى تقدم لاثبات قدم الارادة انها تكشف فى الحقيقة عن الرغبة فى تأكيد عواطف التالى ووضعها على مستوى الكمال والاطلاق . واذا كانت صفة واحدة قديية مثل العلم فلا بد أن تكون باقى الصفات كذلك لان خلق الارادة يوجب حدوث العلم وتغيره ، وكان النسق الذهنى لصفات الله له الاولوية على حرية افعال الانسان (٥٠) .

(٥٠) عند أهل السنة ارادة صفة لذاته غير مخلوقة لا على ما يقول القديية ، الانصاف ص ٢٦ ، وهى المشيئة والاختيار ، الفرق ص ٣٣٦ ، ويقدم الاشعري الحجج الآتية لاثبات ارادة الله القديية : ١ — الارادة المخلوقة يلحقها النقصان . ٢ — الارادة المخلوقة تعنى أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله ألا يكون كان . ٣ — اذا كانت مخلوقة يكون ابليس أقوى من الله . ٤ — الذى يريد أولى بالالوهية من الذى لا يريد . ٥ — وجود افعال الله أم أبى نقص فى الله . ٦ — اذا كانت افعال العباد وتسخطه وتغضبه تكون قاهرة . ٧ — كيف لا يكون الله فعلا لما يريد الا اذا كان ناقصا ؟ ٨ — فعل ما لم يعلم وصف بالجهل وعلم ما لا يفعل وصف بالعجز . ٩ — الله خالق كل شيء حتى الانفعال . ١٠ — لا اكتساب فى افعال العباد ، لا يريد الا الله . ١١ — العلم والارادة مطلقان ومتحدان . ١٢ — الارادة قديية ولكن الله لم يرد شيئا من المعاصي . الابانة ص ٤٤ — ٤٩ ، وتخالف الاباضية (الخوارج) المعتزلة فى التوحيد فى الارادة فقط لانهم يزعمون أن الله لم يزل مريدا لمعلوماته التى تكون ولمعلوماته التى لا تكون . والمعتزلة الا بشر ينكرون ذلك . مقالات ج ١ ، ص ١٨٩ ، وعند احدى فرق الزيدية لم يزل الله مريدا ولم يزل كارهها للمعاصي ولان يعصى ولم يزل راضيا ولم يزل ساخطا ، سخطه على الكافرين رضاه بتعذيبهم ، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم ، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم ، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٨ ، لذلك يجعل البعض الارادة ليست سابقة على الفعل . اذا كانت طاعة فانه ارادها وان كانت معصية فهو كاره لها ، مقالات ج ١ ، ص ١١٠ — ١١١ .

١ — اثبات صفات العلم والقدرة والارادة . واهم الصفات التى يتذرع بها لاثبات الجبر هى صفات العلم والقدرة والارادة مع الشئئية . والجبر نتيجة لاثبات صفتى العلم والقدرة خاصة لما كانتا هما الصفتان الشاهلتان والا فجاز انقلاب علمه جهلا وقدرته عجزا وكأن فعل الانسان الحر مجهول من الله ومعجز له! ينشأ الجبر فى الافعال من تصور علم الله المسبق بكل ما يحدث فى الكون نتيجة لاثبات صفة العلم وقدمها وشمولها . لذلك كان نفى الصفات واثبات حدوثها اثباتا لحرية الامعال (٥١) . والحقيقة ان

(٥١) اذا كان الله علم أن الكفر يكون وأراد ألا يكون ما علم على خلاف ما علم واذا لم يجز ذلك فقد أراد أن يكون ما علم كما علم ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ . فى نفوذ مشيئة الله فى مراداته . أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله فى مراداته على حسب علمه به . فما علم منه حدوثه خيرا كان أو شرا . وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون . وكل كونه فهو كائن فى الوقت الذى أراد حدوثه فيه على الوجه الذى أراد كونه عليه . وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به أو لم يأمر به . الاصول ص ١٤٥ — ١٤٦ ، وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائرون ، وما كان وما يكون ، وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، الابانة ص ١٢ ، والرب عالم بجميع المعلومات خيرا وشرا ، ولا يتصف فى كونه عالما بها يتصف به من تكسب العلم منا ، الارشاد ص ١٤٩ ، الحوادث كلها تقع مرادة الله نفعها وضرها ، خيرا وشرا . واذا دللنا على أن الرب خالق لجميع الحوادث فبترتب على ذلك أنه يريد لما خلق قاصدا الى ابداع ما اخترع ، لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ ، انه علم من الكفار أنهم يموتون على الكفر ، وأنه مانع لهم من الايمان ، وأن هذا يمنعه عن ارادته مثبت أنه لا يريد الايمان من الكافر ، المحصل ص ١٤٤ — ١٤٥ ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، علم من الكافر أنه لا يؤمن ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ . وعند الاشعرى الخروج من علم الله جريمة ، الابانة ص ٤٣ ، عند أهل السنة ارادته نافذة على جميع مراداته على حسب علمه بها فما علم كونه أراد كونه فى الوقت الى علم أنه يكون فيه ، وما علم أنه لا يكون أراد الا يكون ، ولا يحدث فى العالم شيء الا بارادته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن على خلاف القدرية البصرية ، وقولهم أن الله قد شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ أى أنه مقهور مكره على حدوث ما كره حدوثه ، الفرق ص ٣٣٦ ، وعند الاباضية أن الله لم يزل يريد لما علم أنه يكون أن يكون ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون ، وأنه يريد لما علم من طامعات العباد ومعاصيهم لا بأن أحب ذلك ولكن بمعنى أنه ليس بآب عنه ولا بكره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ . أنه عالم من يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان والا انقلب علمه جهلا ، المطالع ص ١٩٣ .

شمول العلم الالهى حق والا كان الانسان جاهلا ، واسبقيته دليل على وجود العلم القبلى وهو أحد مقولات العلم الانسانى . وان اثبات الفعل الحر لا يعنى اثبات الجهل فى العلم بل يعنى اثبات العلم التجريبي المتغير تحقيقا للعلم فى التجربة وقياسه عليها . علم الله فى أحد جوانبه ، خاصة فيما يتعلق بالشرائع والتكاليف ، علم تجريبي معدل بعدى وهو ما أثبتته أيضا علم أصول الفقه . ان أسبقية العلم لا تعنى نفى حرية أفعال الشعور ، فالعلم النظرى شئ والواقع العملى شئ آخر . وان من الحكمة التضحية بفعالية العلم ووقوعه من الله عن التضحية بحرية الامعال الاختيارية من الانسان . فالأولى لن تنال من الله فى شئ فى حين أن الثانية تمنع الانسان من التكليف . العلم حق نظرى ولكن حرية الامعال حق عملى .

وينشأ الابهام بالجبر من جعل الله قادرا على كل ممكن ومن ثم يكون الجبر نتيجة لنظرية الجائز والممكن والمستحيل . والحقيقة أن هناك برقا بين الجواز العقلى والامكان الفعلى . اذ أن الفعل لا يقدر على كل شئ ممكن فى العقل . ان الجواز العقلى ليس مطلقا فامكانيات العقل ليست افتراضا عشوائيا بل امكانيات تصدية محكومة بامكانية التحقق والا كانت نظريات مجردة لا واقع لها ولا تتحول الى واقع . وبالتالي فان قلب المستحيل واجبا والواجب مستحيلا افتراض خاطيء لان أحكام العقل ليست عشوائية بل هى ارادية تصدية حكيمة (٥٢) .

(٥٢) كن ويكون أولى بصفة الاقتدار ، اللع ص ١٧ — ٥٧ ، ونسألهم فنقول لهم : أخبرونا كان الله قادرا على منع الكافرين من الكفر والفسق من الفسق وعلى منع من شتمه من النطق به ومن امراره على خاطره وعلى المنع من قتل من أنبياء أم كان عاجزا عن المنع من ذلك ؟ الفصل ج ١ ، ص ١٠٥ ، يقال للقدريّة : هل يجوز أن يعلم الله عباده شيئا لا يعلمه ؟ فان قالوا : لا يعلم الله عباده شيئا الا وهو به عالم . قيل لهم : فكذلك لا يدقرهم على شئ الا وهو عليه قادر ، فلا بد من الإجابة الى ذلك فيه . فيقال لهم : ماذا أقدرهم على الكفر فهو قادر على أن يخلق الكفر لهم . واذا قدر على خلق الكفر لهم فلم تثبتوا خلق كفرهم فاسدا متناقضا باطلا ؟ واذا كان

ولكن الصفة الغالبة في تحليل ذرائع الجبر هي صفة الإرادة . الإرادة شاملة ، مطلقة وواحدة لا يند عنها شيء ، وبالتالي انضوت جميع الافعال الانسانية تحتها . وتظهر في البسملات الإرادة الشاملة وثبتت على حساب الحرية الانسانية كما تعقد لها أبواب خاصة في نهاية الصفات وكان المقدمات هي النتائج ، وكان الاحكام المسبقة هو المطلوب اثباته (٥٣) . والإرادة شاملة في الحال وفي المال ، العبرة بالنهاية وليست بالبداية ، والمحك طو المصبر وليس فعلا واحدا . الإرادة هي المشيئة والاختيار والرضى والمحبة ... الخ وهي صفات أخرى دائمة لا تتغير بتغير الاعمال . والحقيقة أن هذا يدل على الظلم لأن أعمال العباد متغيرة وليس لها ثابت بدليل التوبة والاعمال المتجمدة . لذلك كانت العبرة فيها بالاعمال الخدائية ، بالتجارب وحصيلتها النهائية أى بتجربة العمر كله ورصيد الانسان النهائي . وإذا كانت الإرادة مطلقة والا وقع فيها النقص . ونهت وضعف وتقصير عند بلوغ المراد فكان حرية أعمال العباد تنال من ارادة الله المطلقة وشهولها

الكنز بها أراد فقد فعله وقدره ، الإبانة ص ٤٩ ، ومن زعم أن العباد يفعلون ويقدرون ما لم يقدر الله ويقدر ما لم يقدر عليه فقد جعل لهم من السلطان والقدرة والتمكن ما لم يجعله للرحمن ، الإبانة ص ٦٥ ، وأيضا شرح التفتازانى ص ١٠١ ، حاشية الخيالى ص ١٠١ - ١٠٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠١ ، وكل ما قضى العقل بجواز امكان حدوثه فالرب موصوف بالاختيار عليه ولو فرض احداثه اياه لما كان مهتفعا ولكان مسوغا في العقل ، النظامية ص ٢٥ .

وجائز بفضلله وعدله ترك لكل ممكن كفعله

العقيدة ص ١١ ، والجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن أو تركه . والدليل على ذلك أنه لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لصار الجائز واجبا ومستحيلا وهو محال ، الباجورى ص ١٠ .

(٥٣) نفذت فيها ارادته ، الإبانة ص ٤ ، مذهب أهل الحق أن البارى يريد على الحقيقة وليس معنى كونه مريدا الا قيام ارادته بذاته ، الغاية ص ٥٢ : الله يريد على الحقيقة لجميع الحوادث والمرادات ، فالحوادث كلها تقع مرادة لله وأنه لا يتصور أو يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرد من نفع ورزق وأجل وطاعة ومعصية ، والدليل أنه خالق لها قاض ومخترع .

وتصيبها بالسهو والغفلة أو الضعف والوهن والعجز والتقصير وهو تصور غير كامل للارادة الالهية وكان ارادة الانسان اقوى من ارادة الله والمسير لها والمسبب لاهداثها(٥٤) ، وجعل القضية من الغالب ومن المغلوب في تحقيق مراد الانسان أم الله . ليست القضية معركة بين الله والانسان من الغالب فيها ومن الذى يتم مراده دون الآخر . فليس شرها لله أن يدخل في معركة مع الانسان كما أن علاقة الانسان بالله ليست علاقة الخصم أو الند . ان دليل الممانعة جائز لان المراد بين الهين متكافئين على نفس المستوى . أما أن يكون بين الانسان والله فتلك علاقة غير متكافئة على الاطلاق . ومن الطبيعي اذا ما صارع الاسد غاراً أو فيل نملة أن تكون الغلبة للاسد أو الفيل . ليست القضية أيضاً ارباباً لفعل الانسان باتهام الحرية بأنها تجهيل لله وتعجيز له ؟ فالتكلم أين يقف ؟ وفي صف من ؟ دفاعاً عن سلطة الله المطلقة أم دفاعاً عن حرية الانسان ؟ دفاعاً عن القوى أم دفاعاً عن الضعيف ؟ تأييداً للقاهر أم تأييداً للمقهور ؟ دفاعاً عن ليس في حاجة الى دفاع أم دفاعاً ممن هو في حاجة الى دفاع ؟ تأييداً على من لا تحتاج ارادته الى اثبات أم اثباتاً لمن تحف بارادته المخاطر ؟ نصرة للقادر أم نصرة للعاجز ؟ وكون الارادة واحدة محيطية بجميع المراتدات على وفق علمه بها ، فما علم منه كونه أراد كونه خيراً كان أو شراً وما علم انه لا يكون أراد أن

(٥٤) في أن الله يريد لجميع الكائنات لوجوه ، لو حصل مراد العبد ولم يحصل مراد الله لكان العبد مغلوباً والعبد غالباً وهو محال ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، المحصل ص ١٤٤ — ١٤٥ ، في أنه سبحانه يريد لجميع الكائنات من الكفر والايمن والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضرر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، اعلم أنه لا يجرى في العالم الا مايريد الله ، وأنه لا يؤمن ولا يكفر كافر الابارادة الله ولا يخرج مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته ، لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ، ولا يعمى عاص من أعلى العلى اليها تحت الثرى الا بارادة الله وقضائه ومشيئته ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ ، انه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون . هذا هو مذهب أهل الحق ، واجماع السلف على ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المواقيف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، انه تعالى يريد للكائنات من الخير والشر والايمن والكفر ، الطوالع ص ١٩٣ .

لا يكون ولا يحدث في العالم شيء لا يريد به الله ، ولا ينتفى ما يريد به الله ، لا يعنى كل ذلك نفيا لحرية افعال الانسان انما هو ارهاب ، ارهاب الانسان بالوحدانية القاهرة وبالارادة الشاملة لسلب الانسان حرية الاختيار وقدرته على السلوك المتعدد المتغير طبقا للظروف (٥٥) . ولا معنى لكون ارادة الله ارادة عامة وشاملة لا يؤثر فيها ترتيب الافعال او الاختصاص . وان ترتيب الافعال واختصاصها بوقت دون وقت ، ومكان دون مكان ، وزمان دون زمان لا يدل على ارادة خارجية بل على حكمة في الطبيعة وعلى عقل انساني مدبر وعلى خطة عقلية سليمة . وان اثبات الارادة على انها اختيار أحد الاحتمالات من القدرة المطلقة لهو اسقاط من شعور الانسان بذاته على التالى الشخص ، سقوط موضوع الاختيار على الله . وتصور الارادة على انها تخصيص للقدرة لهو تصور علاقة بين العام والخاص في التالى الشخص وهو العالم الشامل المطلق الذى لا اختصاص فيه . وتصور أن ارادة الانسان تخصيص لارادة لهو وضع الارادتين معا ، ارادة الله وارادة الانسان كطرفين متكافئين في علاقة متكافئة وهو وان كان شرعا للانسان ان يكون طرفا لله فانه قد لا يكون كذلك بالنسبة الى الله وبالتالي ينتهى العدل الى انتقاص للتوحيد . وقد ينشأ الجبر من أن ارادة الله المطلقة قد لا تعرف اختصاصا بالخير دون الشر أو تفصيلا بين عام وخاص واثيرا للعام وترك الخاص لانفعال العباد نظرا لشيولها وعمومها وإطلاقها ، وبالتالي تكون كالارادة القاهرة ، كالتيار الجارف الذى لا تقف أمامه ارادة

(٥٥) الحوادث كلها مرادة لله ، النظامية ص ٢٧ ، الحوادث كلها تقع مرادة لله نفعها وضرها ، خيرها وشرها ، اللع ص ٩٧ - ١٠٠ ، الله متفرد بخلق المخلوقات فلا خالق سواه ، ولا مبدع غيره ، وكل حادث فاعله محدثه ، ص ١٠٦ - ١٠٧ ، في أنه يريد لجلة الكائنات من الكفر والايان والطاعة والعصيان والخير والشر والنفع والضر ، وكل ذلك بقضاء الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ - ٣٧٨ ، وزعم الاشعري أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا بل المقدر والمقدور واقعان كان بقدر الله ، في أنه تعالى يريد لجميع الكائنات خلافا للمعزلة . وقالت الفلاسفة ثبت أنه واحد محض لا يصدر عنه الا الواحد . وقالت الوجود خير محض كالعقول والانفلاك ، المحصل ص ١٤٠ - ١٥٠ .

أخرى . وإن عرفت الاختصاص فانها تكون مشابهة للارادة الانسانية وكان ارادة الله تتحد بالنسبة لارادة الانسان ، وبالتالي تكون ارادة الانسان هي المحدد لارادة الله عن طريق القلب (٥٦) . والارادة والمشئة شيء واحد . فمن صفات الكمال نفاذ المشئة . ونفاذ المشئة مؤيد باجماع السلف على قول « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ! والحقيقة أن نفاذ المشئة للملك السلطان معارض أيضا بالثورة عليه وقلبه وعزله ومحاكمته وقتله . كما أن اجماع الامة اقرب الى اجماع في لحظة معينة ، لحظة تسليم للسلطان ، لحظة استسلام دون مقاومة ، لحظة انكسار تاريخي وليس كل اللحظات . وهو اقرب الى المثل الشعبي والقول المأثور ، ولكنه ليس المثل الشعبي الوحيد . هناك اقوال مأثورة وأمثال شعبية تدعو الى خلق الاعمال والى تحرر الانسان وثورته على الظلم والظفیان . وما الهدف من اثبات عجز البشر وتأكيد عدم قدرتهم على الحركة ، والقضاء على زمام المبادرة من أيديهم ؟ لا مصلحة في ذلك الا للسلطان . لذلك اعتمد على السلطة الدينية لتقرر له ما يريد ولتثبت له البناء النفسى الموروث للامة منذ ألف عام أو يزيد . ليس المهم الحديث عن حق الله بل عن واقع البشر (٥٧) . ليست المشئة ارادة مشخصة لكائن مشخص بل هي قوانين

(٥٦) في ارادة الكائنات ، مذهبنا أن كل حادث مراد لله حدوثه ولا يختص بخلق مشئة البارئ بصنف من الحوادث دون صنف بل هو مرید لوقوع جميع الحوادث ، خيرها وشرها ، نفعها وضرها ، الارشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨ الصفة المرجحة لاحد المقننات هو الارادة ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

(٥٧) والارادة التي صرف بها اصناف المخلوقات . واعلم أنه لا فرق بين الارادة والمشئة والاختيار والرضا والمحبة والاعتبار في ذلك كله بالمال لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يز لراضيا عنه ولا يسخط عليه أبداً وأن كان في الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبداً وأن كان في الحال مطيعا ، الانصاف ص ٢٣ ، ص ٤٤ — ٤٥ ، أجمع أصحابنا بأن الحوادث كلها بمشيئة الله واختلفوا في التفصيل ، الاصول ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ان الامة أجمعت على القول باطلاق هذه الكلمة « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » . وأيضا فانه لو أراد شيئا وأراد

الطبيعة وقوانين التاريخ ، أى أنها هى مسار الكون بعد أن يتحقق ، والزمان بعد أن يصبح حوادثا ووقائعا وتاريخا .

ب — اثبات الاسماء . ويتخذ الإيهام بالجبر الاسماء أيضا ذريعة ، ويعتمد عليها للإيهام بالجبر خاصة وأنها كلها أسماء متعالية تعطى الأولوية المطلقة للعمل الإلهي مع أنها مجموعة القيم الانسانية النظرية والعملية ومقاييس للحكم (٥٨) . وأكثر الاسماء شيوعا للإيهام بالجبر هو الخالق .

غيره شيئا فوجد مراد غيره دون مراده كان ذلك دليل العجز والغبلة ، الانصاف ص ٤٤ . وزعموا (معارضوا أهل السنة) أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء خلافا لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وردا لقوله « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فعال لما يريد » ، « وما يكون لنا أن . . إلا أن يشاء الله ربنا ، وسع كل شيء علما » ، الابانة ص ٧ ، « ولا يكون في الأرض شيء من خير وشر إلا ما شاء الله ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ، وأن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعل الله ، ولا تستغنى عن الله ولا تقدر على الخروج عن علم الله ، وأن العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ، اجتمعت الامة على قول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفصل ج ٣ ، ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وأنه يريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على ايجاده ، وما يجعله منه كسبا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان . لا يخرج حادث عن مشيئته ولا يكون إلا بقضائه وارادته ، الانصاف ص ٢٦ ، ولا يكون حادث إلا بارادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه تعالى فعال لما يريد فانه يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء لا هادى أن أضله ، ولا مضل لمن هداه ، من يهدى الله فهو المهتدى ، ومن يضل فلا هادى له ، الانصاف ص ٢٨ .

(٥٨) في أن الله يريد لجميع الكائنات لوجوه ١ — كل فعل يصدر من العبد فيه مجبوع القدرة والداعى على سبيل الإيجاب ، وخالفهما هو الله ، وموجب السبب الموجب يريد للسبب فوجب كونه مريدا للكل ، أنه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون ، هذا هو مذهب أهل الحق لأنه خالق الأشياء كلها ، وخالق الشيء بلا اكراه ، مريد له ، المواقف ص ٣٢ — ٣٢٣ ، أنه تعالى خالق الأشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف

فالله خالق كل شيء في الكون بما في ذلك أفعال الانسان . ومن هنا يأتي اسم « خلق الافعال » بمعنى أن الله هو الخالق لأفعال الانسان . فإذا كان الفعل يتم بالقدره والداعى أى بالطاقة والباعث فانهما يأتيان من الانسان . فلا يعنى كون الانسان مخلوقا أنهما أيضا مخلوقان . خلق الله الانسان ولكن قدراته ودواعيه من نفسه كما أن الله خلق الطبيعة ولكن قوانينها وحركتها من ذاتها . هناك فرق بين الخلق المادى التكوينى للشيء وخلق الفعل الحر من الخلق الاول . فليس الانسان خالقا لبدنه ولا لقواه ولا لموقفه الاجتماعى ومع ذلك فهو خالق لفعله ، مسؤول عن نشاطه (٥٩) . قد يكون الهدف من الخلط بين الاثنين هو القضاء على استقلال الانسان وايهام له بالتبعية وأن وجوده قائم على أساس من خارجه في حياته ورزقه وأفعاله

على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته ، شرح الدوانى ج ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ عند أهل الحق والاثبات البارى قادر على أن يخلق ايما يكون عباده به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين ، وكسبا يكونون به مكتسبين ، وطاعة يكونون بها مطيعين ، ومعصية يكونون بها عاصين ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٦ ، قول أصحاب الحديث والسنة . وأقروا أنه لا خالق الا الله وأن مشيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدرن أن يخلقوا منها شيئا ، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . ويؤمنون بقضاء الله وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره ، ويؤمنون بأنهم لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله كما قال ، ويلجنون أمرهم الى الله ، ويثبتون الحاجة الى الله في كل وقت ، والفقر الى الله في كل حال ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢١ ، ويقولون بأن الله مقلب القلوب ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٢ ، الله خالق الكفر والمعاصى ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ أنه تعالى يريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد لكل ومبدعه . أنه موجد كل شيء ومبدعه بالاختيار . ومن جملة الشر الكفر والمعصية وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريدا له ، الطوالع ص ١٩٣ .

(٥٩) وعند الجبرية أن الله خلق المؤمنين مؤمنين ، وخلق الكافرين كافرين ، وابليس ولم يزل كافرا وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الاسلام ، والانبياء كانوا انبياء قبل الوحى وكذا أخوة يوسف كانوا انبياء وقت الكبار . وقال أهل السنة والجماعة صاروا انبياء بعد ذلك ، وابليس صار كافرا . وهذا لا ينافى كونه كافرا عند الله باعتباره تعلق علمه بأنه سيصير كافرا ولو كان جبرا محضا لما صدر من ابليس طاعة ولا من أبى بكر وعمر معصية ، شرح الفقه ص ٤٦ — ٤٧ .

نفتنى المسؤولية ويقضى على المعارضة ، واعطاء الاولوية المطلقة للعلة الاولى اى السلطة على العلة الثانية اى المعارضة . أن كون الله خالق الكون هو حق طبيعى له ولكن ذلك لا يعنى أنه خالق للأفعال كحق معنى ، وكونه خالق الانسان الحر لا يعنى أنه خالق للفعل الحر . هناك حرية داخل الكون ، فى الطبيعة ، وفى نطاق الافعال ، فى الانسان ، هناك قوانين مستقلة ، كمون وطفرة وظهور . ان كون الله خالق الكون والانسان لا يمنع الانسان من أن يكون خالقا حرا ، مؤثرا فى الكون ومفيرا للنظم الاجتماعية والسياسية . بل ان ضرورة افعال الانسان الحرة هى اكمال لأفعال الخلق واعادة لنظامه الطبيعى . ان الاستنباط العقلى لا يحكم على التجارب الحسية ، والاستدلال الصورى لا يقضى على الواقع المشاهد . فكون الله خالق كل شيء لا ينتج منه استدلال أنه بالتالى خالق الافعال ، وبالتالي فالانسان ليس خالق أفعاله ، وبالتالي فهو ليس حرا مسؤولا ، وبالتالي فى حاجة الى وحى وراثة مطلقة فتأتى السلطة السياسية المطلقة وتقسم بالدور ! أن الجبر انكار لحرية الانسان ولتجدد أفعاله بل وانكار للتغير والقرار الحر والصراع والتاريخ . اذا كان كل شيء محددا من قبل فانه لا فعل ولا تغير ولا تاريخ ، وتكون حياة الانسان وضراعاته وهما فى وهم وخداعا فى خداع . ان الابتهاال والدعاء والسؤال لله لا تعنى أن الانسان ليس خالقا لأفعال الشعور الداخلية بل هى أقرب الى تقوية الذات وتحية الشعور وعقد العزم والا وقعنا فى فلسفة السؤال وفى موقف الشحاذة (٦٠) . ولما كان خلق أفعال الشعور أسهل من خلق الأجسام فانه ليس من كمال الله أن يكون قادرا على خلق الأضعف . ومادام الاستنباط واردا فان كان الله قادرا على خلق الأجسام فانه طبقا لياس الاولى يكون قادرا على خلق الافعال ويكون اثبات خلق الله للأفعال تحصيل حاصل

(٦٠) الارشاد ص ١٩٥ — ١٩٨ ، فلسفة السؤال . هى التى يعينها محمد اقبال حيث يرى أن علاقة الانسان بالله ماذا يده طالبا العون أقرب الى موقف السائل الذى لا يعتمد على ذاته وجهده ونشاطه وخلقته الذاتى لاقامة حياته . وقد عبر اقبال عن ذلك فى ديوانه « ضرب الكلم » .

بالنسبة للتوحيد ، ويقضى على حرية الافعال وعلى خلق الانسان لافعاله
 بالنسبة للعدل . ويكون الهدف هو توجيه التوحيد لتقويض العدل كأساس
 نظرى عقائدى لتصدى السلطة للقضاء على المعارضة . صحيح أن حرية
 الافعال تتحقق فى موقف وفى مجموع من الارادات الخارجية ، تقابلها العقوبات ،
 وتتحداهما القوى ومع ذلك تظل أفعالا حرة للشعور ، ثابتة وباقية ، وما
 الارادة الخارجية المطلقة الشاملة الا اختصار لمجموع الارادات المقابلة ،
 والعقوبات المواجهة ، ومكونات الموقف الاجتماعى الذى تتخلق فيه أفعال
 الانسان . أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة حتى يمكن الحكم عليها
 وعلى مسؤولية الانسان عنها . والخطأ فى تصور الارادة العامة المطلقة
 والشاملة اعتبارها مشخصة لمريد مشخص وليس حالة مختصرة الى «الموقف
 الحياتى» الذى يتم منه خلق الانسان لافعاله . كما أنها تشير الى أنه لا يوجد
 شئ لا يمكن تطويعه أو يند عن الارادة حتى يدرك الانسان العالم خاضعا
 للفعل وامكانيات التغيير .

وقد ينشأ الايهام بالجبر من تصور الله ملكا والانسان مملوكا ومن
 الطبيعى أن يكون من حق الملك التصرف فى ممالكه ! وهذا تصور مهين لله
 وللانسان على السواء . فالله ليس ملكا فقط بل هو عادل حكيم ، ومن سمات
 الملك العدل والحكمة . وهما يقتضيان أن يكون الانسان خالقا لافعاله
 حتى تصح المسؤولية ويتبع الاستحقاق ، الثواب والعقاب . وهل المتكلم
 مدافع عن حق الملك أم عن حق المملوك ؟ هل هو مدافع عن حق الحاكم
 أم عن حق المحكوم ؟ لذلك سهل على المتكلم فى الدنيا أن ينصب نفسه
 مدافعا عن حق الملوك والامراء والسلاطين مبرا لافعال الحكام والخلفاء
 والرؤساء ما داموا أصحاب سلطة ، وما داموا أولى الامر مما جعل البعض
 الآخر يدافع عن حقوق المحكومين والمظلومين والمضطهدين ويأخذون صف
 الشعوب المغلوبة على أمرها . يمثل تراث السلطة الارادة المطلقة ويمثل
 تراث المعارضة خلق الانسان لافعاله . ودخلت معارك التفسير والمذاهب
 والعقائد فى أتون الصراعات الاجتماعية والسياسية (٦١) .

(٦١) ويعتبر ذلك القدماء دليلا عقليا ! فالملك اذا أجرى فى ملكه ما لا

ومن الاسماء التى توهم بالجبر أن الله كامل ، وأن تصور أى فعل حر مستقل عنه هو نيل من كماله وكأن الكمال لا يثبت الا على حساب حرية أفعال العباد . وهو قريب من تصور الله كملك والعالم كله كملك له ، وكأن الكمال الالهى لا يثبت الا بنقص الانسان وخراب العالم (٦٢) . وما

يريد دل ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه ، والله موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه في ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون في ملكه ما لا يريده ، ويريده أضعف خلقه فيكون . كلا أن يأمر بالفحشاء أو يكون في ملكه الا ما يشاء ، الانصاف ص ١٦١ — ١٦٢ ، نفس صورة المالك في حاشية الاسفراينى ص ٩٩ ، وحكى أن القاضي عبد الجبار الهذاني دخل على الصاحب بن عباد وعنده أبو اسحق الاسفراينى فلما رأى الاستاذ قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء . فقال الاستاذ : سبحان من لا يجرى في ملكه الا ما يشاء ، شرح التفتازانى ص ٩٩ ، شرح الخيالى ص ٩٩ — ١٠٠ ، أخبر أن منهم من رحمه وأراد رحمته دون غيره فصح أنه لا يكون من عباده ، ولا يجرى في ملكه الا ما أراده وقضاه وقدره ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ ، لا يجوز أن يكون في سلطان الله ما لا يريده لانه لو كان في سلطان الله ما لا يريده لوجب اما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده ظلما . لم يجز ذلك على الله استحالة أن يكون في سلطانه ما لا يريده ... فان قال : خبرونا عن ملك من ملوك الدنيا لو مر برجل مقعد زعين أعمى فشتبهه والملك لا يريد شتمه اتقولون أن الملك يلحقه في ذلك ضعف ووهن وتقصير عن بلغ ما يريده اذا أراد ألا يشتمه فشتبهه ؟ قيل أجل ! والا كان ضعيفا وهنا ! اللع ص ٤٧ — ٥٠ ، لا يجوز أن يكون في سلطان الله من اكتساب العباد وما لا يريده والا كان نقصانا أو سهوا أو غفلة أو ضعفا أو تقصيرا ، وأن توجد المعاصي شاء الله أم أبى ، والله لم يزل مريدا على الحقيقة ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ .

(٦٢) اتفق مثبتوا الصانع على تعاليه وتقديسه عن سمات النقص ووخز القصور ثم اتفق أرباب الالباب على أن نفوذ المشيئة أصدق آيات السلطان وأحق دلالات الكمال . ونقيض ذلك دليل نقيضه . فاذا زعمت المعتزلة أن معظم ما يجرى من العباد فالرب كاره له وهو دافع على كراهته فقد قضوا بالقصور وقالوا : أراد الرب ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، ولم تنفذ ارادته في خليقته ، ولم تجر مشيئته في مملكته ، ووقع كثير من الحوادث كما أراد ابليس وجنوده ، الارشاد ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، قد قضت العقول بأن تصور الارادة وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الامارات الدالة على سمات النقص والانصاف بالعجز والقصور ، ومن رشح للملك ثم كان لا ينفذ مراده في أهل

أسهل الانتقال من الله الملك الى السلطان الملك مادامت عقائد الناس قد انغرس فيها الملك وأصبح الملك تكويننا نفسيا لهم وبناء شعوريا يوجههم ، وثقافة يومية تغذيههم . وقد تكون الصورة ليس فقط المالك أو الكامل بل السيد ، بالرغم من أن السيد ليس من الاسماء . فالسيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه . وكان الله محتال ، وكان الله خادع للعبد ، موقع له في شر أعماله ، يأمره بالشئ ولا يريده منه . فالشئ لا يكون مرادا ويؤمر به ! والفعل لا يكون قصدا ثم يأتي مخالفا للقصود والا انفصل النظر عن العبد . واذا اختلفت الاعمال فانما يرجع ذلك لاختلاف الاحكام وسلم القيم (٦٣) .

والقول بالالغاء هو أقرب الى الجبر منه الى الاختيار . وهو في حقيقة الامر حجة جدلية للرد على الجبر في أنه اذا كان مريدا لكل الافعال فالاولى أن يريد الطاعات وأن يلجئ العباد اليها بدلا من أن يلجئهم الى المعاصي ويعذبهم ، وتنزيها لله عن الشر وفعل القبائح . فهي حجة جدلية صرفة وليست شهادة واقعية لاثبات أن الله لا يتدخل في ايمان العباد أو كفرهم والا لجعلهم جميعا مؤمنين . ونحن لا نتحدث الا عن الاعمال في الدنيا وليس عن الاعمال في الآخرة التي لا نعلم عنها شيئا والتي لم نشاهدها ولم نعشها ولم نعرفها الا بقياس الغائب على الشاهد . خلق الايمان بالالغاء هو أيضا جبر وليس فعلا اختياريا . واذا كان الهدف هو اثبات قدرة الله

مملكته ضعيف المنة ومضاع الفرصة . فاذا كان ذلك يزرى على من ترشح للملك فكيف يجوز ذلك في صفة ملك الملوك ورب الارباب . لمع الادلة ص ٩٧ — ٩٩ .

(٦٣) شرح التفازاني ص ٩٩ ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ، يقدم الاشعري حجة أن قتل ابن آدم لآخيه وأنه في نفس الوقت أراد الا يقتل أخاه لئلا يعذب . أراد قتل أخيه ولم يكن سفيها . وكذلك يعتمد على آيات مثل « رب السجن أحب الي مما يدعونني اليه » والسجن معصية ولم يكن سفيها . كما يعتمد على آيات أخرى مثل « لو شاء الله ما اختفوا » ، الابانة ص ٤٦ — ٤٩ .

دون قدرة الانسان فالاولى اثباتها مباشرة دون ما حاجة الى الاجاء . ولماذا
الف والدوران عن طريق الانسان ؟ وهل الله يتخذ الانسان ذريعة
أو خديعة (٦٤) ؟

ج — حجج الجبر . ويعتمد الايهام بالجبر على عديد من الحجج النقلية
اكثر من اعتماد الحلول المتوسطة بين الجبر والاختيار واكثر من اعتماد
التجربة الواقعية لخلق الانسان لامعاليه ، وذلك لان الجبر نظرية السلطة
تستعملها لفرض نفسها وقبول الناس لها . ومن ثم تستعمل السلطة
السياسية حجج السلطة الدينية حتى يكون الموضوع والمنهج من النوع
نفسه . ولانه يصعب الدفاع عن الجبر عقلا فانه لا سبيل الا الدفاع
عنه نقلا . وحجة النقل باعتباره سلطة هي في الحقيقة اختيار لنقل أو
استقاط من الاهواء والمصالح على النقل وابتسار ما يتفق معها منه . ومن
ثم لا يوجد نقل آلا ومعه نقل مضاد لاهواء ومصالح متعارضة . ويكون
الخلاص في التفسير هو في حقيقة الامر تعارض بين المصالح . ولما كان

(٦٤) تقول المعتزلة الله قادر أن يلجأ العباد الى فعل ما اراده منهم ،
مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٧ ، فان قالوا : الرب قادر على أن يرد الخلائق الى
طاعته قهرا وقسرا ، ويظهر آية تظل رقاب الجبابرة لها خاضعة . لمع
الادلة ص ٩٧ — ٩٩ ، قالت المعتزلة لو شاء الله لاضطربهم الى الايمان
فأمنوا مضطرين فكأنوا لا يستحقون الجزاء في الجنة ، الفصل ج ٣ ، ص
١١٤ — ١١٦ ، وقال أبو الهذيل ان الباري يضطر عباده في الآخرة الى
صدق يكونون به صادقين ، وكلام يكونون به متكلمين فيلزمه أن يجوز القدرة
أن يضطرهم الى كفر يكونون به كافرين ، وجور يكونون به جائرين والا كان
منافقا ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، الرب قادر على الخلق واضطربهم
الى الاعيان بأن يظهر آية تظل لها اعناق الجبابرة خاضعة . وانما كان
يلزم وصفه بالقصور لو لم يكن مقتدرا على سوق الخلق اقتهارا واقسارا
الى ما أراد ، الارشاد ص ٢٤١ — ٢٤٣ ، وقال محمد بن عيسى : لو ألجأهم
الى الكفر لم يكونوا كافرين لانهم أمروا أن يأتوا بالايمان طوعا وأن يتركوا
الكفر طوعا . فاذا أتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مؤمنين ،
مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٧ ، ولا يوصف الباري بأنه قادر على أن يخلق جورا
لغيره . وانكر أكثر أهل الاثبات ان يكون الباري موصوفاً بالقدرة على أن
يضطر عباده الى ايمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل
بكونون به عادلين ، وجور يكونون به جائرين ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٦ .

فى كل مجتمع سلطة ومعارضة ، قاهر ومقهور ، أغنياء وفقراء ، عليّة ودهماء ، أقلية مهيمنة وأغلبية مقهورة ، ظهر النقل نقليين . كل فريق يبتسر من النقل ما يتفق معه فى مجتمعه ، النقل فيه حجة وسلطة وهو مصدر للشرعية والطاعة . وما أسهل اتهام كل فريق بسوء التأويل أو سوء الفهم للآيات واستعداد النصوص على المواقف الفكرية التى تعبر عن المواقف السياسية أى استعداد السلطة على الخصوم وخاصة وأن السلطة السياسية هى الحارس للسلطة الدينية وأن سلطة الحاكم هى الحارس لسلطة الكتاب والمستمدة منه . والنصوص متشابهة خاصة فيما يتعلق بالمتشابهات تعبيرا عن هذا الموقف الاجتماعى المزدوج واعطاء كل فريق حقه فى النضال السياسى والاحتكام الى السلطة الشرعية . فاذما ما أعطى فى بعض النصوص المتشابهة الأولوية للفعل الإلهى على الفعل الإنسانى فإنما يكون ذلك تأديبا وتأكيدا للحق النظرى الشرعى لله . كما أنه يكون فى سياق خاص تدعيما للمعارضة وتشجيعا لها وتقوية لحقتها ورفعاً لمعنوياتها حتى لا يقع الفعل الإنسانى تحت منظور قصير فيصاب باليأس والتشاؤم والاحباط . فلا تخرج الآيات من سياقها أى من « أسباب النزول » . وقد نزلت أمثال هذه النصوص فى مجتمع دينى فى أول عهد الناس بالرسالة دفعا للإيمان ، وتأكيدا للالوهية كعامل نصر فريد ليس له وجود عند الآخر فى مرحلة الفتح وليس تدعيما لفريق ضد فريق داخل المجتمع الجديد ، وليس نصرة للسلطة على حساب المعارضة بعد قيام الدولة (٦٥) .

(٦٥) مثلا تستعمل آيات « لو شاء لجعل الناس أمة واحدة » ، « لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك » ، وهذا لا يفيد الجبر بل يفيد التعود والتأكيد على خصوصية الفعل الإنسانى والواقع البشرى . « ومن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » . ولا يعنى ذلك الجبر لأن الآية شرطية بحرف « من » والأولوية فى الشرط للفعل الإنسانى ، فالفعل الإنسانى هو فعل الشرط والفعل الإلهى هو جواب الشرط . وكذلك آيات مماثلة كلها شرطية مثل « ولو أننا نزلنا عليهم الملائكة . ما كانوا ليؤمنوا إلا أن شاء الله » ، « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا » ، « ولو

كما يعتمد الإيهام بالجبر على شبهة لا تثبت الجبر بقدر ما تثبت حرية الإنسان وتعبيره عنها بأعمال العقل وقدرته على الفرض . وهى شبهة مستمدة من قصص وليس من حكم ، وهى قصة إبليس فى صراعه مع الله . فالعلم السابق بوقوع الحوادث لا يمنع من اختراق الحرية الانسانية لهذا العلم وايقاع الحوادث على نحو غيره اثباتا لحرية العقل ، واعلانا على أن العلم الالهى المسبق ليس جبرا للأفعال أثناء تحققها وعلى الفرق بين الحق النظرى والاداء العلمى . كما تشير القصة الى أن الإنسان سيد الكون ، وله تخضع كل المخلوقات لأنه هو الفاعل الحر ، وغيره من الكائنات الطبيعة او الالهية لا حرية لها بل يتمثل ويطيع دون اختيار آخر او بديل ،

شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا » ، « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » ، « ولو شاء ربك لآمن من فى الارض » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فلو شاء لهداكم أجمعين » . « لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ... الخ . أما الآيات الأخرى الخبرية فانها تعبر عن الحق النظرى وليس عن التدخل الفعلى لله مثل « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » ، « ولكن كره الله أنبعاثهم فثبطهم » ، « فعلم لما يريد » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « وتكلموا العدة » ، « ولتكبروا الله على ما هداكم » ، « الله يريد الآخرة » ، « يريد الله أن يخفف عنكم » ، « ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله » ، « انما قولنا للشيء اذا أردنا أن نقول له كن فيكون » ، « انما يريد الله ليمذهبهم فى الحياة الدنيا » ، « أولئك الذين لم يرد الله أن يطلع قلوبهم » . فمنها ما يرجع الى الصفات السبع خاصة الارادة ، وهو حق نظرى مطلق وشامل لله وليس تنفيذا فعليا يقضى على حرية الإنسان . والبعض الآخر منه تعليم وتشريع للتيسير واليسر وتكليف ما يطاق واعتراف بحدود القدرات الانسانية وامكانياتها . وبعض الحجج النقلية من الحديث ، والحديث التخيلى عن اهل الجنة والآخرة شيء والدنيا شيء آخر ، فالآخرة دار ثواب والدنيا دار عمل ، الآخرة دار جزاء والدنيا دار فعل . وقد يستشهد بأقوال الانبياء السابقين مثل شعيب وموسى وذلك تعليم فى بداية الوحي ومراحله السابقة وبرز لاولوية الفعل الالهى على الفعل الانسانى لدى العبرانيين القدماء الذين كانوا ينكرون الفعل الالهى وذلك لاجداد التوازن فى الشعور الانسانى بين الفعلين ، الفصل ج ٣ ، ص ١١١ — ١١٤ ، الانصاف ص ٤٠ — ٤٣ ، ص ١٥١ — ١٥٩ ، حاشية الخيالى ص ٩٧ — ٩٨ ، الابانة ص ٤٨ — ٥١ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

لا فرق في ذلك بين الارض والسماء وكل الموجودات الطبيعية وبين الملائكة والجن والشياطين . كما تدل القصة على أن لكل فعل حكما ، وأن كل حكم يتضمن جزاء ، وأن انكار سيادة انسان على الكون حكم يتطلب جزاء . وتشير أخيرا الى أن الانسان بين عالمين ، الاقدام والاحجام ، التقدم والنكوص ، الرفعة والذل ، والحرية هي التي توجه الانسان الى هذين العالمين . الانسان هو المتحدى ، وحرية تظهر في المقاومة ، مقاومة الاغراء ، والنظر الى ما أبعد ، والتضحية ، وعدم الاستسلام . القدرة واحدة ، والارادة واحدة سواء على الكفر أو على الايمان . والمخك هو الاختيار القائم على العقل والروية والقصد (٦٦) . وتكون الحرية داخلية صرفة ، غير مرئية ، حرية الايمان وعدم الايمان . وهذا لا يتأتى الا من الوعي الخالص المستقل عن شوائبه المادية من مصلحة ، وغاية قصبة ، وصفائير أفعال الشعور الداخلية أذن أفعال حرة بقدر ما هي مرتبطة بغايات الانسان وأهدافه واتجاهاته . للانسان السيطرة عليها بالعلم والارادة والقدرة والحياة . قد لا تبدو فيها حرية الأفعال ظاهرة ولكنها أفعال حرة بتحليل التجارب الشعورية واستبطان أفعال الشعور . ولماذا يثبت قياس الغائب على الشاهد في الصفات وينفى في الأفعال ؟ وإذا كان هذا المقياس أساس الفكر الديني كله بصرف النظر عن موضوعاته ،

(٦٦) شبهات ابليس سبعة مروية في الكتب المقدسة جميعها منها أربعة تتعلق بخلق الأفعال وهي بلسانه كالآتي : ١ — علم الله قبل خلق أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلم خلقتي أولا وما الحكمة من خلقه اياي ؟ ٢ — اذا خلقتي وكلفتني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فمعرفة وأطعت فلم كلفتني بطاعة آدم والسجود له ؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص خاصة أن ذلك لا يزيد في معرفتي وطاعتي ؟ ٣ — اذا خلقتي وكلفتني بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم أسجد لعنني وأخرجني من الجنة ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لم أرتكب قبحا الا قولي لا أسجد لك ؟ ٤ — اذا خلقتي وكلفتني مطلقا وخصوصا فلم أطع فلعنني وطردي فلم طرقتني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي فاكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معي ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو منعني من دخول الجنة لاستراح مني آدم وبقي خالدا فيها ؟ ، الفصل ص ١٠٠ — ١٠١ ، الابانة ص ٥٠ — ٥١ .

التوحيد أم العدل فلماذا يستعمل في التوحيد دون العدل ؟ لماذا لا يكون الشاهد هو اثبات خلق الافعال وبالتالي قياس الغائب عليها قلبا ؟ الا تثبت التجربة ان الانسان صاحب افعاله ؟ ولماذا ابتسار التجربة الانسانية وأخذ ما اتفق منها مع الموقف الدينى السياسى المسبق الذى يعطى الاولوية للفعل الخارجى ، لله أم للسلطان على الفعل الانسانى ؟ ان التجارب المضادة لحرية الانسان وخلق له لافعاله لا تثبت الجبر ، بل تبين امكانيات القدرة البشرية وحدودها وموانعها وعقباتها من أجل اظهارها وتحذرها واعادة النظر في طرق ممارستها ، فهي معها لا ضدها ، وجزء منها لا خارجا عنها (٦٧) .

د — خطورة الجبر . ان الاليهام بالجبر لو نجح أن يتحول الى عقيدة لىؤدى لا محالة الى ضياع حرية الافعال وبالتالي القضاء كلية على الانسان وعلى احد مظاهر وجوده. كما يؤدى الى تدمير العالم كلية وهدم قوانينه الثابتة. وكيف يعيش الانسان بلا ارادة وفي عالم لا يحكمه قانون، وكل شيء فيه خاضع لارادة مطلقة ومشخصة لا يقوى أمامها شيء سواء قانون الاستحقاق أو قانون الطبيعة ؟ كما يجعل الجبر الله مسؤولا عن الشرور في العالم ، وهو تناقض مع طبيعة الله الخيرة إذ أنه يضيف القبائح الى الله ويجعله مثل الشيطان مصدرا للشرور ، وبالتالي يحال موضوع خلق الافعال الى موضوع تنزيه الله عن القبائح اى الى الحسن والقبح العقليين وما يتعلق بهما من صلاح واصلاح وغائية وقصد . والخطر من ذلك كله هو تحول الجبر الميتافيزيقى العام الى عقيدة القضاء والقدر الخاصة واثرها في سلوك الافراد والجماعات ، وجعل الناس راضين بهما ومنعمهم من القدرة على الحركة والتغير والثورة . ثم ترسخ العقيدة في وجدان الأمة وبالتالي تستمر

(٦٧) ثم ان من قاس الغائب على الشاهد هنا فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجود على الحقيقة بل الوجود في حقه ليس الا الاكتساب بخلاف ما في الغائب . فاذا ما وجد في الشاهد لم يوجد في الغائب وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فانى يصح القياس ؟ الغاية ص ٤٧ .

مرحلة التخلف بكل مظاهره من طغيان داخلى وقهر خارجى وتبعية وانحياز وضياح لاستقلال الأمة وحريتها . ثم توجد أنظمة تسلطية تقوم بالدور نفسه وتتحد مصالحها مع السلطة الدينية القائمة فيصبح الجبر الدعاية النظرية للنظم القائمة وتستأصل المعارضة التى تروج لخلق الانسان لافعاله باعتبارها ضد الارادة الالهية وهى فى الحقيقة ضد ارادة السلطان . وما أسهل أن يدافع الانسان عن الله وحقه المطلق الثابت ولكن ما أصعب الدفاع عن الانسان وحقه المهضوم الضائع وعن حقوق الشعوب . ما أسهل الدفاع عن حرية أفعال الله التى لا نزاع فيها وما أصعب الدفاع عن حرية أفعال الانسان التى تنكرها كل النظم السياسية ويسقط دفاعا عنها المناضلون والشهداء . جبر الافعال مزايده على الله تكشف عن مناقضة فى الانسان . تأخذ بالطريق السهل وتترك الطريق الصعب ، تدخل فى معركة مكسوبة سلفا اعتمادا على سلطة الدولة وتترك المعركة القائمة بالفعل اعتمادا على حق الشعوب وعلى قوى المعارضة . ان اثبات قدرة الذات المشخصة واثبات عظمتها بالنسبة لقدرة الانسان هو اثبات الفيل للنملة انه قادر على ما هى قادرة عليه . وذلك يقوم على الايحاء بأن الفيل ليس فيلا بل مجرد وهم والنملة قادرة على الفعل ولا يمنعها الفيل من شئ . والحقيقة أن كل شئ لا يقاس بشئ آخر نسبة بل يقاس فى ذاته . فالنملة فى عالمها قادرة على السعى والدفاع وجلب الرزق والعمل المشترك . ان النملة قادرة كما تقص الحكايات الشعبية على قهر الفيل . فالقدرة الجسمية أحط أنواع القدرات اذا ما قيست بقدرات العقل والحيلة والذكاء . وقد تمكث النملة فى أذن الفيل حتى يهيج ويقع . وبالتالي ينتهى الجبر الى عكس ما كان يرمى اليه وهو الدفاع عن التوحيد . فلا هو دافع عن التوحيد نظرا لاثباته أن الفيل أقدر على النملة ولا هو حافظ على العدل أى على قدرة النملة على العيش والكسب والجد والجهد والدفاع . الجبر مجرد مزايده من العاجز عن الفعل واسناد كل فعل الى الله . وهو يكشف عن اغتراب الانسان فى العالم وأنه يسقط المسالم من الحساب كديدان للفعل . وهم نفاق يحيل العجز قوة ، وتعويض يجد فى الغير هروبا من الذات ، وهو فى نهاية الامر فكر سلطة بغيته تأييد السلطان ضد حقوق الشعوب وأصحاب الحقوق .

٢ — هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية حرة ؟

وقد يخفف الجبر قليلا وتقترب أفعال الشعور الداخلية من الأفعال الحرة وذلك بالتقليل من أسباب الجبر وبواعثه وفي مقدمتها العلم الإلهي المسبق من طريق التمييز بين العلم الشامل والعلم التفصيلي . فإلله يعلم كل المرادات على الجبلة لا على التفصيل حيث تتفصل الوقائع وتتحقق كوقائع جزئية متفردة . ففى الجزئيات هناك مكان لحرية الأفعال وليس فى الكليات . وعيب هذا الحل أنه يجعل العلم الإلهي منقوصا ، ويجوز الجهل على الله ، وهو ما ينكره المتكلمون على الفلاسفة واتهامهم لهم من إنكار لعلم الله بالجزئيات . كما أنه يجعل إرادة الله منقوصة باخراج أفعال البشر من شمولها ومن ثم لا مكان لنقد حرية أفعال العباد . ثم إن الإنسان يبدو حرا ولكن متخفيا متلصصا من تحت الإرادة أو من وراء العلم الإلهي وليس كحق من حقوقه . ومن ثم ينتهى هذا الحل بإقتلاره من التوحيد والنيل منه وبعدم الوصول الى العدل كحق أنساني(٦٨) .

ويمكن فهم نظرية الكسب أيضا على هذا النحو ولكن على مستوى الإرادة وليس على مستوى العلم إذ يمكن الجمع بين الإرادتين على طريقة

(٦٨) هذا هو قول محمد بن عبد الله بن سعيد وكثير من الإشاعرة . إذ يقول أن الله أراد حدوث كل الحوادث خيرا وشرها لا على التفصيل ، أنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة وأن كانت من جملة الحوادث التي أراد كونها فى الجبلة . كما تقول عند الدعاء يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والانتعام كلها ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان ، يا خالق القردة والخنازير والدم والنجاسات ... الأصول ص ١٠٤ — ١٠٥ ، ومنهم من لا يجوز استناد الكائنات اليه مفصلا لايهاه الكفر ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، كما يصح أن يقال الله خالق كل شيء ولا يصح أن يقال أنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير وكما يقال له كل ما فى السموات والأرض ولا يقسال له الزوجات والأولاد لايهاه اضافة غير الملك اليه . ويوافق محمد بن عبد الله بن مرة بن نجيب الاندلسي المعتزلة فى القدر ويقول أن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن لله علمين : أحدهما أحدثه جبلة وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك ، والثانى علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كعلم زيد وإيمان عمر ونحو ذلك فإنه لا يعلم الله من ذلك شيئا حتى يكون ، الفصل ج ٥ ، ص ٤٠ .

الجملة والتفصيل . الله يريد على الجملة والانسان يريد على التفصيل ولا تعارض باخراج تفصيلاتها منها . كما أنه لا ينفى جبرية الافعال لان التفصيل مازال في اطار الجملة أو يثبت حرية الافعال وبالتالي لا يمكن نقدها . كما أنه يقع في تصور كمي لعلاقة الجملة بالتفصيل وكان القسمة قد أعطت الله أكثر مما أعطت الانسان ارضاء لله والانسان معاً مع الاحتفاظ بنسبة الشرف ، فالأكثر شرفاً يحصل على نصيب أكبر من الأقل شرفاً . ويبدو الانسان أيضاً ملتصقاً بإرادة من تحت الإرادة الإلهية أو من ورائها . وكيف لا يقع جزء من العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية ؟ وهل الأجزاء والتفصيلات إلا تعيينات للكليات والعموميات ؟ ألا يطعن غياب الجزء في شرعية الكل ؟ ألا يكون الجزء أحياناً أقوى من الكل لان الكل لا يبدو إلا في الأجزاء ؟ فلا التوحيد قد تم الإبقاء عليه ولا العدل قد تم الوصول اليه (٦٩) .

والفرقة بين الإرادة والرضى أحد الحلول المتوسطة . فقد أراد الله ضلال من ضل وشاء كفر من كفر ولكنه لا يرضى لعباده الكفر . فما أثبتته الله غير ما نفاه ضرورة . أثبت الإرادة لكونه والمشيئة لوجوده ونفى الرضى به . وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم اللغة . والسؤال الآن : هل التفرقة بين الرضا وبين الإرادة ممكنة ؟ هل يجوز أن يرضى الله

(٦٩) عند الأشعرى العبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها ، لمح الأدلة ص ١٠٧ ، من أطلق إرادة الله في مرادته جملة وتفصيلاً ولكنه قيد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة ان الله قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر . وقال في التفصيل انه أراد حدوث الكفر من الكافر بأن يكون كسباً له قبيحاً منه ولم يقل انه أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له ، الأصول ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ومن أثبتنا من يطلق ذلك عاماً ولا يطلقه تفصيلاً . وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله لم يخص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به وان كان يعتقد ولكنه يتجنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل إذ قد يتوهم كثير من الناس أن ما يريده الله يأمر به ويحرص عليه . ورب لفظ يطلق عاماً ولا يفصل ، الإرشاد ص ٢٣٧ — ٢٣٨ ، قال الأشعرى في التفصيل بتقييد : لا أقول ان الله أراد حدوث المعصية من المعاصي قبيحة منه ولا أقول انه أرادها على الإطلاق كما نقول في المؤمن انه كافر بالجبهت والطاغوت والكافر مؤمن بالصنم على هذا التقييد ، الأصول ص ١٠٤ — ١٠٥ .

عن فعل لا يريد أو يريد فعلا لا يرضى عنه ؟ ان ذلك تخيل القسمة في الإرادة الالهية قياسا على الإرادة الانسانية وتنازع الانسان بين باعئين .
غنى الله هناك تجانس بين الإرادة والرضا . فالرضا تعبير عن الإدارة وليس مضادا لها . هذا التباين بين الإرادة والرضا يوقع في تصور منقوص للإرادة باستثناء الرضا منها كما أنه يجعل الرضا فوق الإرادة مع أنه أحد مظاهرها .
غذا ما أراد الله الكفر ولكنه لا يرضاه فان ذلك ينقل موضوع خلق الاعمال الى موضوع الحسن والقبح العقليين وتظل الحاجة ماسة الى تنزيه الله عن الشرور والقبايح . والا فكيف يمكن حل مشكلة ثم الوقوع في مشكلة اعظم ؟ (٧٠) .

والعجيب في محاولات التوفيق جعل الاعمال الحسنة من الله والاعمال القبيحة من الانسان ! وكان الله له الخير والانسان له الشر « وتلك قسمة ضيزى » . وهى نظرة ثنائية تجعل الفعل له فاعلان ، فاعل للخير وفاعل للشر ، تعطى الاول لله والثانى للانسان ، تجعل الله مسؤولا عن نصف أفعال الانسان والانسان مسؤولا عن نصف أفعال الله فلا هى أعطت كل شيء لله حفاظا على التوحيد ولا هى أعطت كل شيء للانسان حفاظا على العدل فضاع التوحيد والعدل معا . كما أنها تضع الانسان على نفس المستوى مع الله فى مسؤولية كليهما عن الاعمال ، وكان الانسان شريك لله والله شريك للانسان ، وكأنهما قرينان ، اما اقلالا لله نزولا حتى الانسان أو اعلاء للانسان صعودا حتى الله . وهى نظرة تقوم على التطهير ،

(٧٠) الكفر والمعاصي بخلقه وأرادته ولا يرضاه ، العضدية ج ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ ، هل شاء الله كون الكفر والفسق وأرادته من الكافر الفاسق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه ؟ ذهب أهل السنة أن لفظ شاء وأراد لفظة مشتركة تقع على معنيين أ — الرضا والاستحسان ، فهذا منهى عن الله ان أراد أو شاءه فى كل ما نهى عنه . ب — أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذى نخبر به عن الله فى كل موجود فى العالم من خير أو شر . وهما أساس خطأ المعتزلة فى التعلق بالالفاظ المشتركة . وقال أهل السنة ليس من فعل ما أراد الله وما شاء كان محسنا دائما . الحسن من فعل بما أكره الله به ورضيه منه . الفصل ج ٣ ، ص ١٠٤ ، ص ١١١ — ١١٤ .

وتجعل أفضل قسم في الانسنان هو الله وأسوأ قسم فيه هو الانسان .
وهى نظرة بطولية تجعل الانسان مسؤولا عن الشر وحده والله مسؤولا
عن الخير وخده اتهاما للذات وتبرئة للغير ، نظرة سوداوية تجعل الانسان
مسؤولا عن القبح وكأنه لا يفعل الا القبيح ، تقوم على تعذيب الذات
والتضحية في سبيل الغير كما تقتضى بذلك علاقة الحبيب بالحبيب . ولكن
النظرة الأكثر بطولية تجعل الانسان مسؤولا عن كل شيء ، عن الخير والشر ،
والحسن والقبح ، أما من حيث الله ، والله لا يحتاج الى اثبات بطولة أو
من حيث الانسان ، فالانسنان موجود من أجل البطولة في الاستخلاف .

وكيف يتخلى الله عن مسؤولية فعل القبائح والشرور بدعوى التنزيه ؟
وكيف يدين الله الحبيب ؟ وكيف يكون الله أنانيا يحتفظ لنفسه بالخير ويترك
للانسان الشر ؟ الا يكون الانسان في هذه الحالة أكثر الوهيّة من الله بتحملة
المسؤولية كاملة عن الشرور وبتضحيته بالذات في سبيل الآخر ، وبغيرته
وايثار الآخر على النفس ؟ ان جعل المعبود مسؤولا عن الطاعات والانسان
مسؤولا عن المعاصي قسمة قائمة على الطهارة بالنسبة للمعبود وبالقسوة
بالنسبة للانسان . وان جعل الذات المشخصة المطلقة مسؤولة عن الاعمال
الايجابية دون السلبية تطهر وتنزيه للحبيب من الشر والصباق للشر
بالانسان خاصة لو كان ذلك يحدث بعد الاتيان بالفعل . ان كان خيرا أعطى
المطلق وان كان شرا ترك للانسان . ولماذا لا يكون الانسان مصدرا للخير
ويكون مصدرا للشر وحده ؟ وكيف يتم فعل باتهام الذات وتعذيبها المستمر ؟
وكيف يتم خلق وإبداع والانسان محبط مهان مذنب ؟ (٧١) .

(٧١) ويشارك في ذلك الاشاعرة وبعض المعتزلة والروافض . فعند
الاشاعرة للعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها
برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ٩٦ — ١١٢ والمعتزلة
اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد ، شرح التفائزاني ص ٩٩ ، وعند المعتزلة الحسنات
والخير من الله والشر والسيئات من أنفسهم كى لا ينسبوا الى الله شيئا
من السيئات والمعاصي ، الرد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، الرزق الحرام من الانسان

والطول المتوسطة في الحقيقة أقرب الى الجبر منها الى الاختيار ، ولا تعتمد على الحجج النقلية لان حجج الطرفين موجودة ولكنها تعبر عن مجرد الرغبة في اثبات شرعية الموقفين : النظرية لله والعملية للانسان والرغبة في المصالحة بين الموقفين المتقابلين . كما تكشف عن الرغبة في تأكيد عاطفة الايمان وضرورة العقل والفعل ، رغبة في الحسينين ، وكأنها مصالحة بين فريقى الامة توحيدا للفكر وحماية لها من الفتن والشقاق . وقد تكون محاولات التوفيق مجرد صياغات في العبارة بلا مضمون أو انساق وكان الامر مجرد صياغة بيان سياسى يرضى كل الاطراف ، ويحقق كل المصالح والذى ينتهى في النهاية بالأى يحقق أحد منها بعد ما يفسره كل طرف على هواه . فإلله أراد المحدثات دون أن يسميها كفرا ومعصية أى الإبقاء على المبدأ العام دون الوقائع المحددة ، مثل الحديث عن حقوق شعب دون الحديث عن أرض أو حدود أو هوية أو استقلال أو سيادة (٧٢) . وعادة

والرزق الحلال من الله ، الرد ص ١٧٦ ؛ القدريه أصناف ، صنف يرون الحسنات والخير من الله ، والشرور والسيئات من أنفسهم لكى لا ينسبوا الى الله شيئا من السيئات والمعاصي ، الرد ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند بشر بن المعتز ، الله لم يزل مريدا لطاعته دون معصيته ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ، وقالت الفضيلية ، وهم أصحاب فضل الرقاشى أن أعمال العباد لا يقال أن الله أرادها إذا لم تكن ولا يقال لم يردها . فإن كانت جاز القول بأنه أرادها . فما كان من فعلهم طاعة قيل أراد الله في وقته وأن كان معصية قيل لم يرده ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ، وعند فريق من الروافض ارادة المعبود لأفعال العباد هي أمرهم أياهم بالفعل ، وهى غير فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت . ويقول فريق آخر من الروافض : لا نقول قبل الفعل أن الله أرادها فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها ، مقالات ج ١ ، ص ١١١ ، وعند الميمونية الله يريد الخير دون الشر . وليس له في مشيئته في معاصي العباد ، الملل ج ٢ ، ص ٤٦ ، وتشارك الجبرية أحيانا في القول بأن الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على الايمان الذى تركه ، الانتصار . ص ١١ .

(٧٢) وهو حل البغدادى بقوله اننا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا ان الله أراد حدوثها ولم نقل أراد الكفر والعصيان وأن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذى هو كفر أو معصية ، الاصول ص ١٤٥ —

ما يصعب التوفيق بين أى طرفين عن طريق الالتقاء في المنتصف مثل التوفيق بين حرية الانفعال وصفات الإرادة أو أسماء الذات فأنفعال الناس إما أن تكون حرة أو لا تكون . ينتهى التوسط الى تأجيل الصراع وليس الى البغائه فيتفجر بعد ذلك . ولا يبقى الا احتواء أحد الاطراف للآخر عن طريق التأويل .

٣ — نفعال الشعور الداخلية أفعال حرة .

لما كان اثبات الصفات أحد بواعث نفى خلق الانسان لأفعاله فان نفى الصفات يكون أحد بواعث اثبات خلق الانسان لها ومسؤوليته عنها . هناك إذن صلة بين التوحيد والعدل تتمثل في إثبات الصفات لله ونفى الأفعال للانسان أو في نفى الصفات لله وإثبات الأفعال للانسان . هذا هو النسق الدائم الا اذا كان في غمرة الحماس للنفى يتم نفى الصفات والأفعال معا ، وهو النفي الغاضب المبدئى الذى تنفى فيه صفات الله وأفعال الانسان معا (٧٣) . وقد يكون السبب في ذلك هو نقل صورة المعبود على الانسان ، واعتبار الحرية صفة للذات الانسانية . فكما أنكرت صفات المعبود تنكر أيضا صفات العابد .

١ — نفى صفات العلم والقدرة والإرادة . ومن الصفات التى يتم نفياها خاصة العلم والقدرة والإرادة لما كانت الحياة شرطا للعلم ولما كان السمع

١٤٦ ، وقال بعض أصحابنا من سألنا عن الشرور بلفظ الحوادث قلنا ان الله أراد حدوثها وحدوث جميع الحوادث ولا نقول بلفظ الشرور أنه أراد الشرور (ونقول أنه أراد حدوث هذا الحادث الذى هو معصية) ، الأصول ص ١٠٤ — ١٠٥ .

(٧٣) هذا هو موقف جهم بن صفوان الذى ينفى الصفات وينفى خلق الانسان للأفعال وهو الاستثناء الذى يعارض النسق العلم ، وعند عمرو بن عباد السلمى نفى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله والتكفير والتضليل على ذلك ، الملل ج ١ ، ص ٩٨ — ٩٩ .

والبصر والكلام أيضا من مظاهر العلم سواء المعرفة الحسية ، السمع والبصر ، أو التعبيرات اللغوية في الكلام . والحقيقة أن نفى الصفة لانقاذ الفعل إنما هو إثبات لحق الله النظري وحق الله العملي . فهناك فرق بين ما هو نظري شرعى وما هو واقعى حسى . فالصفة المطلقة سواء كانت العلم أو القدرة أو الإرادة حق نظري شرعى لله ، وحرية الانفعال حق على حسى للانسان ولا تعارض بين الاثنين . فبالنسبة لصفة العلم ، علم الله علمان : علم قبلى استنباطى عن طريق المبادئ العامة وعلم بعدى استقرائى عن طريق الوقائع الجزئية ، فالإيهام بالجبر أو بالكسب إنما ينطلق من العلم الاول الشامل الذى لا تغيب عنه الجزئيات قبل وقوعها بينما ينطلق واقع الحرية من العلم الثانى بالانفعال بعد تحققها . العلم المطلق لا يحتاج الى وقائع فهو علم صفة لا علم وجود (٧٤) . وهو لا يمنع من حرية الانسان لانه لا يوجد علم قبلى بها بل العلم علم بعدى محض . أفعال الانسان سابقة على العلم المطلق بها (٧٥) . والعلم المطلق بالوقائع لا يمنع من

(٧٤) قال قائلون من المعتزلة لم يزل الله يعلم أجساما لم تكن ولا تكون ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا وقاسوا قولهم حتى قالوا معلومون معذبون بين أطباق النيران في الصفات وأن المؤمنين مثابون بمدوحون منعمون في الجنان في الصفات لا في الوجود اذا كان الله قادرا على أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه فيعاقبه مقدور معلوم . وكان أنيب بن سهل الخراز يقول مخلوق في الصفات قبل الوجود ويقول موجود في الصفات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٣ .

(٧٥) عند هشام بن الحكم لو كان الله عالما بأفعال العباد لم تصح المحنة والاختبار ، الفرق ص ٦٧ ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٨ ، ولو كان عالما بما يفعل عباده قبل وقوع الافعال منهم لم يصح اختيار العباد وتطليقهم ، مقالات جزء ٢ ، ص ١٦٤ وعند معظم الروافض الله يعلم ما يكون قبل أن يكون الا أعمال العباد فانه لا يعلمها الا في حال كونها لانه لو علم من يعصى من يطيع لحال بين المعاصي والمعصية ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٢ ، ومن الرافضة من يزعم أن الله يعلم ما يكون قبل أن يكون الا أعمال العباد فانه لا يعلمها الا في حال كونها ، مقالات ج ١ ، ص ١٠٨ ، ان الله قدر كل شيء ما خلا الاعمال عند بعض الاقوام ، التنبيه ص ١٦٩ .

حدوث الوقائع على نحو مخالف لهذا العلم المسبق . فالحرية الانسانية قادرة على اختراق حاجز العلم . والعلم المسبق على نحو كلى وشامل لا يمنع من تجدد الفعل وتغيره على نحو جزئى ، فالعلم احاطة والفعل تحقق (٧٦) . ولا ضرر أن يكون علم الله مشروطا بأفعال العباد وليس للعلم الالهى ، ولا ضرر أن يكون العلم الالهى متغيرا لصالح العباد كما هو الحال فى النسخ . وقد يكون الفصل بين العلم والارادة أحد وسائل انقاذ حرية الافعال . فאלله لم يزل مريدا لما علم أنه يكون أى أن علمه أوسع من ارادته ، وأنه على حق مطلق ولكن ارادته حق نسبى ، والنظر فى النهاية سابى على العمل وأعلى منه ومحيطا به (٧٧) . علم الله المسبق اذن لا ينال من

(٧٦) أجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر الله أنه يكون وعلم أنه يكون بأن لا يكون كان علم وأخبر أنه يكون . وعند الجبائى وما علم الله أنه يكون فمستحيل قول قائل لو كان مما يترك لم يكن العلم سابقا أن يكون مقالات ج ١ ، ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند المعتزلة الا الفضيلية الله يريد أمرا ولا يكون ويكون ما لا يريد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٧ ، وعند المعتزلة البصرية شاء الله لم يكن وكان ما لم يشأ ، الفرق ص ٣٣٦ ، وعند الفضيلية وغيلان أفعال العباد لا يقال أن الله أرادها اذا لم تكن ولا يقال لم يردها فان كانت جاز القول أنه أرادها . أجاز القول بأنه يريد أمرا فلا يكون ، وأجاز أن يكون ما لا يريد ، وأنكر أن يكون الله يريد أن يطيعه خلق قبل أن يطيعوه أو يريد أن لا يعصوه قبل أن يعصوه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٦ — ١٧٧ ، وعرض ابن حزم موقف المعتزلة قائلا بأن المعتزلة مقرون أن الله لم يزل يعلم : ١ — أن من يؤمن بعد كفره فانه لا يزال فى كفره الى أن يؤمن . ب — أن من يكفر بعد ايمانه فانه لا يزال فى ايمانه حتى يكفر . ج — أن من لا يؤمن من الكفار أبدا فانه لا يزال فى كفره الى أن يموت . د — أن من لا يكفر من المؤمنين فانه لا يزال فى ايمانه الى أن يموت . الفصل ج ٥ ، ص ٣٨ ، فعند المعتزلة المعلوم غير المقدور ، النهاية ص ٢٥٥ — ٢٥٨ .

(٧٧) اختلف المتكلمون أن يكون علم الله على شرط على مقالين . ١ — معتزلة بصرة وبغداد الا هشاما وعباد . فعندهم الله يعلم أنه يعذب الكافر ان لم يثب من كفره وأنه لا يعذبه ان تاب من كفره ومات تابئا غير متجائف لائم . ب — هشام الفوطى وعباد لا يجوز ان ذلك لما فيه من الشرط ، والله لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط وجوز ذلك مخالفوهم ، والشرط فى المخبر عنه ، والشرط فى المعلوم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٨ — ٢٤٠ ، ج ٢ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وكان الجبائى يقول لو آمن

حرية الافعال بل هو أثبته برصد النتائج مسبقا لاختيار البشر . صحيح ان العلم يوجب وجود المعلوم ولكنه لا يوجب التعلق واتجاه المعلوم نحو فعل معين . صحيح أن العلم أشمل من الافعال ومع ذلك فليس المطلوب هو الدفاع عن شمول العلم بل عن اختيار الافعال والا تم الخلط بين مستوى الحق النظرى ومستوى الواقع العملى . علم الله حق نظرى ، وحرية افعال الانسان حق عملى (٧٨) .

وكما ينفى العلم تنفى القدرة على الظلم وعلى فعل الضدين وعلى خرق القانون او على التدخل فى حرية الافعال وذلك لان كل هذه الصفات مشتقة من صفات الانسان ولاوجود لها بالفعل بل مجرد استقاطات من الانسان

من علم الله انه لا يؤمن لادخله الجنة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥٤ ، ج ٢ ، ص ٢١٣ ، واختلفوا فيمن علم الله انه لا يؤمن قتلت المعتزلة الا عليا الاسوارى انه مأثور بالايمان قادر عليه . وقال الاسوارى اذا قرن الايمان الى العلم بانه لا يكون احلت القول بان الانسان مأثور به او قادر عليه . واذا افرد كل قول من صاحبه فقلت هل امر الله الكافر بالايمان . واقدره عليه ، ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٥ ، الفرق ص ١٩٩ ، وانكرت الشيبية (المعتزلة) بان يكون العلم سابقا على ما به العباد عالمون وما هم اليه صائرون ، التنبيه ص ١٧٥ ، ويقول شيطان الطاق يعلم الله الاشياء اذا قدرها وارادها ولا يكون قبل تقديره للاشياء علما بها والا ما صح تكليف العباد ، الفرق ص ٧١ ، وعند جعفر بن حرب لو قيل : يقدر من أخبر الله انه لا يؤمن على الايمان ؟ قيل له : يقدر مع وجود الخبر ان يفعل الايمان ولا بان تتوهم وقوع الايمان ووجود الخبر ولكن على ان تتوهم وقوع الايمان مفردا عن وجود الخبر . وقالت المعتزلة كلها الا بشر وعباد ان الله لم يزل غير مريد لما علم انه يكون ثم اراده ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت المعتزلة ان علم الله لم يزل يعلم ان من مات كافرا فانه لا يؤمن ابدا وأنه كلم وقيل ان ابا لهب وامراته سيصليان النار كافرين ثم قطعوا كلمهم بان ابا لهب وامراته كانا قادرين على الايمان على ان لا تمسهما النار وان كان ممكنا لهما تكذيب الله وانهما كانا قادرين على ابطال علم الله وعلى ان يجعلاه كاذبا في قوله ، الفصل ج ٥ ، ص ٣٤ .

(٧٨) هذه هى التفرقة المشهورة فى القانون بين En Fait, endroit

De Facto, de Jure

أو بين

على الوعى بذاته الشخص خارجا عنه (٧٩) . ولا يمكن تصور تعارض في صفات الذات والا كان نقصا في التنزيه . فالسؤال التقليدى : هل يأمر الله من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل ؟ وضع لصفتى العلم والقدرة موضع التعارض والتضارب . والسؤال لا يعبر عن مشكلة واقعية بقدر ما هو تمرين عقلى يسمح للذهن باظهار عواطف التأليه بالتضحية بحرية الانسان (٨٠) .

(٧٩) زاد على الاسوارى على النظام أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم على ما علم أنه لا يفعله ولا على ما أخبر أنه لا يفعله . أن الانسان قادر على ذلك لان قدرة العبد صالحة للضدين ومن المعلوم أن أحد الضدين واقع وفي المعلوم أنه سيوجد دون الثانى ، الملل ج ١ ، ص ٨٩ ، ويقول ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدور الله ، الفرق ص ١٥١ ، وكان الجبائى لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين وكفرا يكونون به كافرين وعدلا لا يكونون به عادلين ، وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى متكلم أنه فعل الكلام عنده . وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من المعدل والجور عنده وكذلك يحيل ذلك في كل شيء يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٦ ، وعند الميمونية (العجاردة الخوارج) فوض الله الاعمال على العباد وجعل لهم الاستطاعة الى كل ما كلفوا . فهم يستطيعون الايمان والكفر جميعا . وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وعند المعلوماتية (الخازمية العجاردة الخوارج) من لم يعلم الله بجميع أسمائه فهو جاهل به وأن أفعال العباد ليست مخلوقة ، وأن الاستطاعة مع الفعل ، ولا يكون الا ما شاء الله ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ .

(٨٠) نعم يجوز أن يأمر الله بذلك وان كان يعلم أنه يحول بين العباد وبينه في التالى انما يقول له اعمل ان لم نحل بينك وبين الفعل ويجوز أن يقدر على الفعل في الثانى وان كان يحال بينه وبينه في الثانى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٥ ، لا يجوز ذلك في الامر ولا في القدرة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٥ ، وعند أهل الاثبات البارى قادر على ظلم غيره وجوره وايمانه وكسبه ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور ولا بالقدرة على أن يكتسب ولم يصفوا ربهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٨ ، وعند محمد بن عيسى البارى قادر على الجور وليس قادرا على أن يجور ، ولم يزل قادرا على الفعل وليس لم يزل قادرا أن يفعل . وكان يعارض من قال أن القادر على الفعل قادر أن يفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

م ٤ — الانسان المتعين

وكما ينفي العلم والقدرة تنفي الإرادة . كما تنفي أسماء الإرادة
أو صفات الانفعال مثل الرضى والسخط لانساح المجال لحرية الأفعال (٨١) .
فنفي الصفات اثبات للحرية الإنسانية وكسر لأغلفتها الخارجية . والحقيقة
أن نفي الإرادة أنها معنى في الواقع إعادة تفسيرها بحيث تفسح المعاني
الجديدة المجال لحرية الأفعال . فيعاد تفسير الإرادة انقذا للحرية
الإنسانية على أنها علم أو أوامر أو حكم أو تسمية أو مراد أو تخلية أو ميل
أو اختيار أو كراهة أو حركة أو معنى . ويعاد تأويل قصة إبليس حتى
تنتهي في النهاية إلى كون الإرادة مجازا في الله ، حقيقة في الإنسان ،
ويسترد الإنسان حريته . فالإرادة هو العلم ، والعلم حق نظري وليس
تحقيقا عمليا كما هو الحال في صفة العلم . العلم حق نظري وحرية الأفعال
واقع عملي . والعلم النظري به حرية الأفعال . وهو لا يجبر على شيء لأن
الحرية مسطورة فيه . ولن يكره الله حرية الإنسان وعمله الاختياري
بل أنه يجعل ذلك مطويا تحت حقه النظري . بل إن من عظمة الملوك
تحقيق إرادة الشعوب ، غارادة الملوك من إرادة الشعوب ، وإرادة الشعوب
تقوية لإرادة الملوك وليست مناهضة لها خاصة إذا كانت الملوك عادلة
والشعوب واعية . وإن سخط الله وغضبه ليس إجبارا للعباد ولكن
تعاطفا معهم ، وحبا لهم ، وشفقة بهم ، معهم وليس ضدا لهم . صحيح
أن الله فعال لما يريد ولكن ذلك حق نظري وليس واقعا عمليا . وأكرم
إلى الله أن يكون ملكا في عالم حر ولشعب حر على أن يكون ملكا قاهرا على

(٨١) قالت المعتزلة ، الرضا والسخط ليسا من صفات الله ، البحر
ص ٦٦ — ٦٧ ، والمعتزلة يقولون أن قبائح أفعال العبد ليست بقضاء
الله وقدره ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، وقالت المعتزلة أن كان الله أراد
كون كل ذلك فهو إذن يغضب مما أراد ، الفصل ج ٣ ، ص ١٠٥ ، اختلف
أهل الحق في إطلاق المحبة والرضا . فإذا قال قائل هل يحب الله كفر
الكفار ويزيهاه ؟ فمن الأئمة من لا يطلق ذلك ويأباه . ١ — قال البعض
المحبة والرضا يعبر بهما عن أنعام الله وأفضاله وهما من صفات أفعاله .
ب — ومنهم من يحمل المحبة والرضا على الإرادة ، الإرشاد ص ٢٣٩ —
٢٤٠ ، نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية ، وقالوا ليس له قدرة ولا علم
ولا حياة ، ونفى البغداديون عنه الإرادة ، الفرق ص ٣٣٤ .

شعب مقهور بلا ارادة ، وأن من عظمة الملوك حريات الشعوب واستقلال ارادتها وهى ليست صفات متضادة بل هى متحدة . ليست الارادة ضد العلم أو العلم ضد الارادة ، بل هى صفات واحدة . ما يحدث فى العالم يحدث بعلم و ارادة لا بمعنى أنه يحدث ما يجهله أو ما لا يريده . علم الله تجربى وليس اجبارا لافعال الانسان ، و ارادته تقوية لارادة الانسان وليست ضدها (٨٢) .

ب — تاويل الارادة . وقد تكون الارادة هو الامر . ويكون رد الارادة الى الامر مثل ردها الى الخلق أو الى العلم لانفاذ حرية الافعال . والامر ليس اجبارا بل مجرد توجيه ودعوة الى الفعل وليس تحقيقا للفعل وهو المنوط بارادة الانسان وحرية . ولا يعنى ذلك الامر بافعال الاطفال والمجانين لان شرط التكليف العقل والبلوغ . فهو أمر شرعى وليس أمرا كونيا ميتافيزيقيا غيبيا . ان التوحيد بين الارادة المطلقة وبين الامر المطلق ينقذ الفعل الانسانى الحر وفى الوقت نفسه لا يثبت حق التالىه . وهو اقرب الى اثبات الحرية من نفيها . الله يريد لتكوين الاشياء يعنى أنه كونها وأن ارادته للتكوين هى التكوين (٨٣) . لذلك فان فعل الامر واقع . ولو ارتبط بمشيئة الله ولم يقع

(٨٢) يقول بشر بن المعتز أن الله اذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد أراد حدوثه فكفرته المعتزلة وأيدته أهل السنة ، الفرق ص ١٥٦ ، الفصل ج ٢ ، ص ١٣٧ ، يقول القدرية ان الله لا يعلم الشيء حتى يكون لان الله اذا كتب ذلك وأمر بأن يكتب فلا يكتب شيئا لا يعلم فى حين عند الاشاعرة يعلم الله ما يكون قبل أن يكون ؛ الابانة ص ٦٢ — ٦٣ .

(٨٣) قالت المعتزلة كل أمر بالشيء فهو مريد له والرب أمر عباده بالطاعة فهو مريد لها ، النهاية ص ٢٥٤ — ٢٥٥ . وهو أيضا رأى الكمبى والنظام ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ ، وعند المعتزلة ارادة الله فى افعال عباده الامريها ، الفرق ص ١٨١ — ١٨٢ ، وعند الجبائى أن الارادة غير الامر بها ، اللمع ص ٥٥ — ٥٦ . مقالات ج ١ ، ص ١٤٥ ، ج ٢ ، ص ٤٩ ، ص ١٧٤ ، عند الجبائى الامر والخبر لا يكونان أمرا وخبرا الا بالارادة ، أما ارادة المأمور به على أصل أبى هاشم أو ارادة كونه أمرا وخبرا كما قال ابن الاخشيد ، الفرق ص ١٩٣ ، وعند الخياط اذا قيل الله مريد لافعال

فإنه حث باليمين . والفعل قبل أن يقع لا يسمى فعلا . الأمر مجرد توجيه
الفعل ونداء له (٨٤) . لبس المطلوب من الإنسان تحقيق الإرادة الخفية
في الأمر الظاهر فالوحي شرع ولبس غيبيا ، وضوح وليس استنباطا ،
أمر ونهى وليس عقيدة . ولا يحتاج في ذلك إلا إلى الحسن والقبح وإلى
علاقة الإنسان العملية بالوحي أى بالكلام وليس بالله أى الشخص . أفعال
الشعور الداخلية إذن أفعال حرة سواء فيها يتعلق منها بالإيمان أو الكفر
لان الكافر مأمور بالإيمان ، والأمر تكليف ، والتكليف يقتضى حرية الأعمال
ولا كان الكافر مطيعا لانه كفر بناء على أمر الكفر . فالإرادة على وفق
الأمر هذه المرة لا على وفق العلم . ولو كان الرضا بقضاء الله واجبا لكان
الرضا بالكفر كفرا . كما أن ذلك الافتراض يضع الله في محنة التعارض
بين الإرادة والحكمة مما يجعل إيمان الإنسان بالقضاء أيانا متناقضا يبعث
على الكفر في حين أن إرادة الله عاقلة لا تقضى على أحد بالكفر أو تضطره
إلى الإيمان (٨٥) .

عباده فالمراد أنه أمر راضى عنها ، الملل ج ١ ، ص ١١٤ ، وكان أبو معاذ
التومنى يقول بعض القرآن أمر وهو الإرادة من الله للإيمان لان معنى أن
الله أراد الإيمان هو أنه أمر به ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٣٢ ، وعند ضرار
الإرادة ضربان أ — المراد . ب — الأمر بالفعل ، الملل ج ١ ، ص ٧٩ .
وعند النظام والكعبى أن الله خالق أفعاله وإذا أضيف إلى أفعال العباد
فالمراد أنه أمر بها ولا ساء عما يفعله بل كان عالما به ، الغاية ص ٥٢ ،
الإرشاد ص ٦٣ — ٦٦ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ .

(٨٤) إذا كان الله قد شاء كل ما أمر به وكلف الإنسان أنه فاعل
شيئا أن شاء الله ولم يفعل فقد أحنث في اليمين ، الفرق ص ١٨٤ ، وقال
لا يكون المريد للشيء مريدا له إلا من جميع وجوهه . الفرق ص ١٩٢ ، وكان
يمنع أن تسمى الأفعال أفعالا قبل كونها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٤ ، المعتزلة
رجلان . أحدهما الجبائى يقول أن إرادة الله في أفعال عباده الأمر بها والآخر
يقول أن إرادته في أفعال عباده خلق غير الأمر بها ، اللمع ص ٥٥ .

(٨٥) أمر الله الكافر بالإيمان ، والأمر يوافق الإرادة . وفعل المراد
طاعة فلو أراد الله الكافر من الكافر لكان كافرا مطيعا بكفره . ولو أراد
السفه لوجب أن يكون سافها . والفرق بين المعتزلة والاشاعرة في ذلك هو

وقد تكون الإرادة مجرد حكم على الشيء وليس جبرا له ، مجرد تعلق دون فعل . ولما كان الحكم يأتي عن طريق الخبر كانت إرادة الشيء هي الحكم عليه عن طريق الخبر . وقد يتحول الحكم المنطقي الى حكم خلقى فتكون أحكام الله أحكاما خلقية مطلقة تخص الصفات الموضوعية للاشياء . قد تكون الإرادة اذن حكما عقليا على المراد دون أن تكون حكما فعليا ، وقد تكون حكما فعليا بالاضافة الى كونها حكما عقليا . وقد يكون الحكم لغويا أى تسمية الايمان حسنا والكفر قبحا . دور الإرادة المطلق هو اطلاق الاسماء والاحكام دون خلق المرادات . لذلك سمي موضوع الايمان والكفر في علم اصول الدين الاسماء والاحكام (٨٦) .

أن الاشاعرة تقول ان الإرادة على وفق الامر لا على وفق العلم وأن المعتزلة تقول أن الإرادة على وفق العلم لا على وفق الامر ، المعالم ص ٨٨ — ٩٠ ، المحصل ص ١٤٤ — ١٤٥ . وعند ابن حزم أن أ — أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة . ب — الطاعة موافقة للإرادة فلو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره . ج — الرضا بقضاء الله واجب . ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر . وإذا أراد الله كون الكفر والضلال فأريد ما أراد الله من ذلك . الفصل ج ٣ ، ص ١١٧ — ١١٨ .

(٨٦) عند جعفر بن حرب أراد الله أن يكون الكفر مخالفا للإيمان ، وأراد أن يكون قبيحا غير حسن والمعنى أنه حكم أن ذلك كذلك ، مقالات ج ١ ، ص ١٤٥ ، ج ٢ ، ص ١٧٧ ، ج ٢ ، ص ٢١١ ، ولديه الإرادة حكم على المراد والحكم فعل عقلي لا فعلا اراديا . فالله يريد أى حاكم بالشيء . مخبر عنه . فارادته للساعة قيامها في وقتها ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ، وأجمعت المعتزلة الا عبادا أن الله جعل الايمان حسنا والكفر قبحا ، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن ، والتسمية للإيمان والحكم به بأنه قبيح . ولكن الله خلق الكافر لا كافرا ثم أنه كفر وكذلك المؤمن ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٣ ، ويرى صالح قبة من المعتزلة أن الله خلق الكفر والمعاصي وأفعال غيره بأن خلق أسماءها وأحكامها . ويقول بشر بن المعتبر لا شيء من أفعال العباد الا لله فيه فعل عن طريق الاسم والحكم . لبس للناس فعل الا والله فيه حكم بأنه صواب أو خطأ وتسميته حسن أو قبيح طاعة أو معصية ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، وأثبت آخرون أن الصفات هي الاقوال والكلام كقولنا عالم قادر فهي صفات أسماء وكالقول يعلم ويقدر

وقد تكون العداوة هي المراد أى التوحيد بين الإرادة والشئ لانها
مادامت مطلقة فكل ما تريده واقع . فى حين انه فى العالم الانسانى هناك
مسافة بين مضمون الإرادة وبين الشئ المراد بعد أن يتحقق . ولا يتخطى
هذه المسافة إلا الفعل الانسانى . فوصف الإرادة بالشئ ليس وقوعا فى
التجسيم او فى التشبيه بل توحيد بين الإرادة والشئ المراد . التوحيد بين
الذات والموضوع اذن هو أحد الطول الانسانية ولكن تظل الخطورة على
الحرية الانسانية قائمة (٨٧) . كذلك تكتسب الإرادة صفة المراد بها . فان
كان المراد سفها كننت الإرادة سفها ، وكانت ارادة الطاعة طاعة . ولا يعنى
ذلك أن يكون الله مطيعا لارادته بل يعنى اتساق الإرادة مع المراد ، وهو
اقرب الى العدل من الظلم ، والى الحكمة من السفه ، والى العقل
والاتساق من التناقض والتضاد ، ومن الحكمة والقصد الى العبث

فهذه صفات لا أسماء وكالقول شئ فهذا اسم لا صفة ، مقالات ج ٢ ، ص
٤٣ ، والجبائى وكثير من المعتزلة كان لا يصفه بالقدرة على أن يخلق ايمانا
يكونون به مؤمنين ، وكفرا يكونون به كافرين ، وعدلا يكونون به عادلين ،
وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى تكلم أنه فعل الكلام عنده وكذلك فى العدل
والجور . ويحيل ذلك فى كل شئ يوصف به الانسان . ومعنى ذلك أنه
فاعل مما اشتق له الاسم . مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٥ — ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ،
انظر أيضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل .

(٨٧) هذا هو أيضا رأى اهل الاعتزال والامامة . عند النظام ومعتزلة
بغداد الإرادة هي المراد والله يريد تعنى أنه كون الشئ وأرادة تكون الشئ
هو الشئ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وعند أبى الهذيل ارادة تكوين
الشئ والقول له كن خلق للشئ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ ، وعند ضرار
بن عمر خلق الشئ هو الشئ ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٨ ، وعند الجبائى
الانسان لا يوصف بالحقيقة أنه يريد أن يفعل وأرادة البارى مع مراده ،
مقالات ج ٢ ، ص ٩٢ ، وعند ضرار بن عمر ارادة الله على ضربين : ارادة
هى المراد وأرادة هى الامر بالفعل . وقال ان ارادته لفعل الخلق هى فعل
الخلق . كان يقول أن خلق الشئ هو الشئ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ .

والسخر (٨٨) . وفي بناء ذهنى آخر قد يكون التوحيد بين الإرادة والشيء خطرا على الحرية وموهما بالجبر . لذلك فإن التمييز بينهما يكون أكثر مدعاة لاثبات الحرية . وفي هذه الحالة تكون الإرادة صفة ذات والمراد صفة فعل أو شيء . فالإرادة موجودة لا في مكان ، بلا محل ، والمراد هو الامر الموجود في الزمان والمكان . اذا كانت الإرادة قديمة فالمراد حادث ، واذا كان التوحيد بين الإرادة والمراد يدل على العظمة فإن التمييز بينهما يدل على الحرية الانسانية . وتكون الإرادة هنا معناها الاختيار ، والمريد هو المختار لا في التآليه بل في الانسان (٨٩) . ومع ذلك فإن اتفاق كفر الكافر مع مراد الله لا يعنى أجره على ثواب الطاعة بل يعنى عقابه لسوء استخدام العقل والفعل الحر ، وأن مراد الله يكون تابعا للفعل وليس سابقا عليه .

(٨٨) الإرادة تكتسب صفة المراد بها . فإذا كان المراد سفها كانت الإرادة سفها ، الارشاد ص ٢٤٩ ، والدليل أن الله كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم انه لا يؤمن ، والخبر عنه بأنه لا يؤمن فكأنه أمر بأن يؤمن بأن لا يؤمن . اذا كان من قول الرسول أنه لا يؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق وهذا محال ، الاقتصاد ص ٩٣ — ٩٤ .

(٨٩) عند معبر إرادة الله غير مرادة وهى غير الخلق وغير الامر والاخبار عنه والحكم به ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٧ ، يقول أبو الهذيل إرادة الله غير مراده وغير أمره ، ارادته لمفعولاته ليست بمخلوقاته على الحقيقة بل هى مع قوله لها كونى خلق لها ، وارادته للايمان ليست بخلق له ، وهى غير الامر به وإرادة الله قائمة به لا في مكان ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ ، ويقول إرادة الله غير المراد فارادته لما خلق هى خلقه له ، وخلقته للشيء غير الشيء بل الخلق قول لا في محل ، الملل ج ١ ، ص ٧٩ ، ويقول إرادة البارى مع مراده ومحال أن تكون إرادة الانسان ككون الفعل مع الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٢ ، ويقول إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون وهى توجد لا في مكان ، وارادته للايمان غيره وغير الامر به ، وهى مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمرا ولا حكما ولا خبرا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ، ص ٤٨ ، وقال بعض أصحابه إرادة الله موجودة لا في مكان ولم يقل قائمة بالله ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وعند أبى موسى المردار خلق الشيء غيره ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ ، وعند الجبائى الإرادة غير المراد وفعله الانسان هو مفعول وارادته غير مراده ، إرادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشيء غيره ، مقالات ج ٢ ، ص ٤٩ ، وقال الإرادة لتكوين الشيء هى غيره وليست بخلق له ولا جائز أن يقول الله للشيء كن ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٥ .

والعلم به مسبقا لا يعنى الاضطرار اليه (١٩٠) .

وقد تكون الإرادة مجرد تهيئة المراد . ولكن حتى هذه التهيئة قد ندخل في الفعل الإنساني . وماذا لو حدث التدخل ثم جلب الفعل الإنساني الضرر لا النفع : وهو نفس معنى التخلية ؟ فقد تكون التهيئة بمعنى أن الله خلق بينهم وبيننا . والتخلية في الواقع اثبات الحرية أكثر من نفيها . ولكننا نفيد أيضا معنى عجز الإرادة المطلقة وتلفى دورها في الفعل . كما أنها تضع مشكلات أكثر منها مثل : كيف يخى المؤله الموصوف بصفات الكمال بن الإنسان وبين الأفعال السلبية ؟ كيف يسمح الكمال بالنقص ، والخير مالمشر . والحسن بالتبجيل (١٩١) ؟

وقد تعنى الإرادة كراهة الله للفعل دون اتبانه والقيام به بدلا عن الإنسان ، هذا فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، بالطاعات والمعاصي . أما فيما يتعلق بالمباح وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال مثل أفعال المجانين أو الأطفال أو البهائم فلا تدخل تحت مرادات الله إرادة أو كراهة (١٩٢) .

(١٩٠) هل شاء الله كون الكفر والفسق وإرادته من الكافر والفاسيق أم لم يشأ ذلك ولا أراد كونه ، قالت المعتزلة أن الله لم يشأ أن يكون الكافر ولا أن يفسق الفاسق ولا أن يشتم ولا أن يقتل الأنبياء وقالوا من فعل ما أراد الله فهو مأجور محسن فإن كان الله أراد أن يكفر الكافر وأن يفسق الفاسق فقد فعلا جميعا ما أراد الله منهما ، فهما محسنان مأجوران ، الفصل ج ٣ ، ص ١٠٤ .

(١٩١) عند أبي موسى المردار الإرادة مجرد تهيئة المراد فإله أراد المعاصي للعباد بمعنى أنه خلق بينهم وبينها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وكان يقول خلق الشيء غيره ، والخلق مخلوق لا يخلق ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٥ — ٢٧٣ .

(١٩٢) قالت المعتزلة الرب مريد لأفعاله سوى الإرادة والكراهة ، وهو مريد لما هو طاعة وقربة من أفعال العباد كاره للمحظورات من أفعاله . ولما أباح منها وما لا يدخل تحت التكليف من قدورات البهائم والأطفال فالرب عندهم لا يردها ولا بكرها ، الإرشاد ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا للمعاصي . واتصاله بباب العدل ظاهر

فأله غير مريد على الحقيقة ، وأرادته إضافة أو سلب كما هو الحال عند الحكماء ، سلب الكراهية وسلب العلية (٩٣) .

وقد لا تكون الإرادة هي الجبر بل الاختيار ، فالمريد هو المختار وليس الجبر أى أن العلاقة مع ذاته وليست مع غيره ، العلاقة مع الذات اختيار ومع الآخر جبر ، فلماذا تعطى أولوية العلاقة للغير على أولوية العلاقة بالذات (٩٤) ؟ قد تعنى الإرادة أن المريد غير مغلوب ولا مستكره أى أنها الاختيار وهو تعريف الإرادة بنفى ضدها . وفى هذه الحالة تعنى الإرادة الاختيار وليس الجبر ويكون الإنسان قد ظلم نفسه برؤية الجبر فى الاختيار (٩٥) .

وقد تكون الإرادة هي الميل أى مجرد الرغبة والاتجاه والقصد دون أن تكون هناك ملكة تسمى الإرادة أى أنها أقرب إلى الوجود كله منها إلى أحد

فإن الإرادة فعل من الأفعال . ومتى تعلقت بالتبعية فتجب لا محالة . وكونه عدلاً يقتضى أن تنفى عنه هذه الإرادة . ويشمل أ — حقيقة الإرادة والكراهة والمريد والكاره . ب — أثبات هذه الصفة لله فى كيفية استحقاقه لها . ج — فيها يجوز أن يريد الله وما لا يجوز ، الشرح ص ٤٣١ .

(٩٣) مذهب أهل الحق : البارى مريد على الحقيقة بمعنى قيام الإرادة بذاته . وعند الفلاسفة والمعتزلة والشيعة غير مريد على الحقيقة . وإذا قيل مريد فمعناه أنه لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة (الفلاسفة) أو بمعنى سلب الكراهة والعلية عنه (النجار) أو أنه خالق أفعاله . وإذا أضيف الم أعمال العباد فالمراد أنه لها (النظام والكمبى) . أما الجاحظ فقد أنكر وجود الإرادة فى الشاهد وقال لها كان الإنسان غير غافل ولا ساه عما يفعل به بل كان عالماً به وهو معنى كونه مريداً . وهو عند البصريين مريداً بإرادة قائمة لا فى محل . وعند الكرامية بإرادة حادثة فى حد ذاته ، الغاية ص ٥٢ ، الإرشاد ص ٦٣ — ٦٦ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ .

(٩٤) عند الجبائى أن المريد هو المختار ، والإرادة هي الاختيار ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ .

(٩٥) ذهب النجار إلى أن معنى مريد أنه غير مغلوب ولا مستكره : النهاية ص ٢٣٨ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

قوا^{١٩٦٥} ، وبهذا المعنى قد تكون الإرادة أيضا حركة . ولا تعنى الحركة بالضرورة حركة الاجسام بل قد تكون حركة البواعث . فالارادة تشخيص للقوى والملكات النفسانية . والحقيقة أنها ترجع في الحياة الانسانية الى الباعث . فالباعث القوى يتحقق ، والباعث الضعيف لا يتحقق . ومن ثم تنشأ مشكلة الإرادة . ارادة القوة تعبر عن الحياة وتتحقق بالضرورة . وارادة التاريخ تعبر عن مسار التاريخ وتتحقق بالضرورة . وارادة الشعوب تعبر عن حقيقة انسانية ومن ثم تتحقق بالضرورة^(٩٧) . والباعث هو الشخص . واذا كان الشخص من ناحية والباعث من ناحية أخرى يكون ذلك ضعيفا في الباعث . الباعث القوى هو الذى يملك الشخص ويحتويه . واذا كانت الإرادة هى الباعث فانها تكون أيضا حركة . وهى ما تسأل عنه القدماء من الصلة بين الإرادة والضمير والانتهاى الى أن الإرادة ليست الضمير ، وأن الضمير محل الإرادة^(٩٨) . فان لم تكن الإرادة حركة فانها تكون تعبيرا عن الذات المؤله أو خلقا منه لا بارادة . وقد تكون الإرادة معنى يصور الجانب العقلى في الباعث أو يكشف الأساس النظرى لها . لذلك يوحد البعض بين الإرادة والعلم .

والحقيقة أن الإرادة تشبيه انسانى خالص ، لا تشير الى شيء موجود في الواقع . ويمكن للانسان أن يتصور أن للأشياء ارادة وأن للجدار ارادة ،

(٩٦) ذهب الجاحظ الى انكار أصل الإرادة شاهدا وغائبا وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد . واذا مالت نفسه الى فعل الغير سمى بذلك الميلان ارادة والا فليست هى جنسا من الاعراض ، وهو الاولى بالابتداء . الغاية ص ٥٢ .

(٩٧) عند هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليتى ارادة حركة أو معنى اذا أراد الله شيئا تحرك ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٧٨ ، وهذا هو رأى المجسمة من أن البارى قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته . انها أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لان معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره (أو قد تكون غيره) ، مقالات ج ١ ، ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وعند أبى مالك الحضرمى وعلى بن مقيم حركة الله غير الله ، الفرق ص ٦٩ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٨ .

(٩٨) هذا هو رأى اهل الاعتزال والامامة .

وهذا كله مجاز وليس حقيقة بل مجرد وسيلة في التعبير « جدارا يريد أن ينقض » (٩٩) . واثبات المعبود فاعلا في الحقيقة والانسان فاعلا في المجاز انكار للحرية لانه يجعل المعبود هو الفاعل الحق والانسان فاعلا بالمجاز . وهذا ما لا تشهد به تجربة ولا يؤيده واقع . فالانسان فاعل في الحقيقة ، وفاعل فعل واع ومسبق حتى ولو تدخلت الظروف الخارجية في ميدان فعله واثرت عليه ووجهت مساره (١٠٠) . لا توجد ارادة مطلقة مشخصة هدفها تدمير حرية الانسان واستقلال افعاله فان المشيئة الالهية لا تمنع من حرية الافعال . فهي حق نظري وحرية الافعال واقع عملي . بل ان « ابليس » كان حرا في افعاله واختياره بالرغم من وجود المشيئة المطلقة كحق نظري

(٩٩) عند الكعبي والنظام ليس لله ارادة على الحقيقة . الارادة هي الفعل ، والفعل هو الامر ، والارادة في كليهما مجاز . وقد وصف الجدار بالارادة « جدارا يريد أن ينقض » ، الفرق ص ١٨١ — ١٨٢ ، « أو أتينا طائعين » ، اللع ص ٣٦ . والخلاف من وجوه : ١ — مع القدرية الذين منعوا القول بأن الله يريد على الحقيقة كالنظام والكعبي ، الاصول ص ١٠٣ ، فقد قال النظام أن البارئ ليس موصوفا بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشؤها على حسب ما علم . واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى به أنه أمر بها ونها عنها . وعنه أخذ الكعبي مذهبه في الارادة ، الملل ج ١ ، ص ٨٢ ، الاصول ص ٩٠ — ٩١ ، النهاية ص ٢٣٨ — ٢٤٢ ، عند النظام والكعبي أن الله له ارادة على الحقيقة . واذا قيل أنه أراد شيئا فمعناه أنه فعله واذا قيل أنه أراد شيئا من فعل غيره فمعناه أنه أمر به ، الاصول ص ١٤٦ ، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى كونه يريد على الحقيقة . واذا قيل أنه يريد فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع الا الى سلب أو اضافة . ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة حيث أنه فسر كونه مريدا بسلب الكراهية والعليّة عنه ، الغاية ص ٥٢ .

(١٠٠) عند المعتزلة الا الناشئ الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ ، وقال بعض أهل زماننا وهو رجل يعرب بابن الابيدي أن البارئ عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٠ ، وكان الناشئ يقول ان الانسان فاعل في الحقيقة ولا محدث في الحقيقة ولا يقول ان البارئ سبحانه أحدث كسبه وفعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٩٧ .

تعليق للبشر . والعبرة في النهاية بالمآل في الزمان وفي التاريخ (١٠١) .

الايمن اذن موقوف على الاختيار . وافعال الشعور كلها تدل على أن الانسان حر في أن يعتقد ما يشاء وأن يتصور العالم كما يريد . فليس هناك من يجبره على تصور اعتقاد معين (١٠٢) . ولا يعنى اثبات حرية أفعال الانسان استحالة الحمد والشكر لان الحمد شعور انساني يحدث عقب تأدية الفعل ونجاح الانسان في تحقيقه . فهو نوع من التواضع والعرفان بالجميل للنفس وللآخرين وللطبيعة . ويعبر عن رضاء النفس عن ذاتها والا لدخل النفس الغرور ولحسبت انها صاحبة الامر والقضاء . وهو شعور زائف بالنسبة لفاعل صادق يرى أن الفعل داخل في مجموعة متداخلة من الافعال ، فاعمال

(١٠١) يأخذ اهل السنة من قصة رفض ابليس السجود لآدم على انها توهم بالجبر ضد الاختيار وأن آية محاولة لتفسيرها على أن ابليس كان حرا في أفعاله تفترض الجهل والعجز على الله مع أن القصة كلها تعاليم ودرس على حرية الافعال وأن أفعالا مستقلة عن الله قد تحققت وأن الزمان والتاريخ مجالان للاختيار . وتفسر الاشاعرة للقصة كله مزايدة على الله ومناقضة في الانسان كما يبدو ذلك في العناصر الآتية : ١ — أن كان في سلطان الله الكفر والعصيان وهو ما لا يريده وأراد أن يؤمن الخلق فلم يؤمنوا اذن ما شاء الله أن يكون لم يكن وأكثر ما شاء الله أن يكون كان وهو خلاف ما اجمع عليه المسلمون . ٢ — كثير مما شاء ابليس يكون ، وبالدلى تكون مشيئته أقوى من مشيئة الله . ٣ — ابليس أقدر . ٤ — الاولى بالالوهية والسلطان من لا يكون الا ما يعلم ولا يغيب عن علمه شيء . ٥ — لو كان في سلطانه ما لا يريد فقد كان اذن في سلطانه ما كرهه . ٦ — في فعل العباد ما يسخطه ويفضبه . ٧ — الشيطان فعال لما يريد . ٨ — فعل ما لا يعلمه الله وبالدلى ينسب له الجهل . ٩ — يلحقه الضعف والوهن في السلطان . وهي كلها اعتراضات على افلات الافعال المستقلة عن الإرادة المطلقة رغبة في احتواء كل شيء وكان الانسان قد نصب نفسه مدافعا عن الله وبالدلى عن الحاكم ضد الانسان أى ضد الشعب .

(١٠٢) عند اهل السنة والبصريين الله مريد على الحقيقة ، وعند اهل السنة مريد بإرادة أزلية . الله مريد على الحقيقة لجميع الحوادث ويدل على ذلك ترتيب الافعال واختصاصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وزمان دون زمان ، الانصاف ص ٣٦ ، وعند باقى المعتزلة ايمان الناس بموقوف على الاختيار ، شرح الاصول ص ٣٦ .

الأفراد وحركات الشعوب وقوانين التاريخ (١٠٣) . والاستعجاب من الأفعال يدل على أن الإنسان كان بتوقع فعلا آخر غير الذي يستعجب من أجله ولكن تداخل الإرادات وتشابك الأفعال جعل الذي يحدث غير المتوقع (١٠٤) . والتساؤل عن الأفعال أما عن الأفعال التي لم تتم أو عن الأفعال التي تمت تدل على أن الإنسان إما فاعل أو كان لديه عديد من إمكانيات الفعل ولم يختار أكملها . وهى مراجعة مستمرة واستدراك حول سير الأفعال وإعادة أحكامها (١٠٥) . والتحسر تجربة بشرية تدل على رغبة الإنسان في العودة الى لحظة ماضية حتى يؤدي فعلا أفضل مما يدل على أنه يشعر أنه قادر على اتيان الفعل . فهذا التمنى دليل على أن الإنسان لديه عديد من المكنات يستطيع الاختيار بينها (١٠٦) .

ج - حدوث الصفات . ويمكن مع نفى الصفات لإثبات حرية الأفعال اخذ البدائل الأخرى وهى القول بحدوثها . فتصور الإرادة المطلقة حادثة اثبات للحرية الإنسانية لان انتزاع القدم منها يجعلها متكافئة مع الإرادة الإنسانية ، وبالتالي تستطيع الإرادة الإنسانية أن تشق طريقها من خلالها (١٠٧) ، وخشية الوقوع في التشبيه والتجسيم في التوحيد والجبر والكسب في العدل

(١٠٣) فإن قيل : كيف يعقل حمد الله على الايمان وهو من فعل الإنسان وذنم الإنسان على الامانة والفرق والحرق وهو لا يتعلق به ؟ قيل : نحمد الله على مقدمات الايمان من الأقدار والتمكين وإزاحة العلة ، شرح لاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٠٤) الاستعجاب من أفعال النفس ، شرح لاصول ص ٣٦٠ .
(١٠٥) التساؤل عن أفعال الناس مثل التوبيخ والسؤال ، شرح لاصول ص ٣٦١ .

(١٠٦) الحشر في الآخرة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة ، الموافق ص ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٣ ، المطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .
(١٠٧) عند المعتزلة البصرية يريد الله بإرادة حادثة إرادته من جنس إرادتنا ، الفرق ص ٢٢٩ ، وقال البصريون منهم أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل . وقالوا قد يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، لاصول ص ١٤٦ — ١٤٧ ، وتشبه الكرامية إرادة الله بإرادات عباده ، إرادته من جنس إرادتنا ، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا ، الفرق ص ٢٢٩ .

حتى تكون الإرادة حادثة لا في محل . وتصنيف الصفات الى محتاج الى محل وما لا يحتاج الى محل يفسح المجال للحرية الإنسانية الى تعيين محل الصفة . فالصفات التي لا تحتاج الى محل تعطى للذات المشخصة صفاتها المطلقة ولكنها تجعلها خارج مجرى الطبيعة ولا تتدخل في مسار الحرية الإنسانية كملك يملك ولا يحكم ، كخليفة بغداد مع أمراء الأمصار ، خلافة اسمية لا حكما فعليا (١٠٨) . واعتبار الخلق بالقول لا بالفعل هو محاولة أخرى لانتقاذ الحرية الإنسانية وذلك باخراجها من نطاق الإرادة المطلقة ووضعها تحت القول . والقول أقل حدوثا ووقوعا من الفعل (١٠٩) .

والفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل محاولة ثالثة بعد نفى الصفات وإثبات حدوثها لإثبات الطرفين معا الإرادة المطلقة وحرية الإنسان

(١٠٨) وعند زرارة بن أعين الرافضى جميع صفات الله حادث من جنس صفاتنا ، الفرق ص ٢٣٠ ، ويقسم البصريون المعتزلة وأبو الهذيل كلام الله الى ما يحتاج الى محل وإلى ما لا يحتاج الى محل . وقول الله للشيء « كن » حادث لا في محل ، وسائر كلامه حادث في جسم من الأجسام ، وكل كلامه أعراض . وقوله للشيء « كن » من جنس قول الإنسان كن أحدهما يحتاج الى محل والثاني لا يحتاج الى محل . فإرادة الله لا في محل مثل إرادة الإنسان المفتقرة الى محل ، الفرق ص ١٢٧ ، ويقولون أيضا : يريد بارادة حادثة لا في محل ، يريد ما لا يكون ، وقد يكره الشيء فيكون ، الأصول ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الفرق ص ١٨١ ، ص ٣٣٤ ، ويقولون أيضا ، يجوز حدوث إرادة الله لا في محل ، ولا يصح حدوث إرادات لا في محل ، الفرق ص ٢٢٩ ، وقد أثبت أبو الهذيل إرادات لا محل لها يكون البارئ يريد بها . . . ويقول : كلام البارئ بعضه لا في محل وهو قوله « كن » وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار . وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل ج ١ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، وقال أبو الهذيل ان إرادة الله لكون الشيء هي غير الشيء المكون وهي توجد لا في مكان ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ .

(١٠٩) عند الكرامية الحوادث موجودة في العالم خلقها الله بأقواله لا بقدرته ، الفرق ص ٣٣٤ ، وعند أبي الهذيل الإرادة مخلوقة ولم يجعلها أمرا ولا حكما ولا خبرا ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ، وقد يكون نفى أزلية الصفات انه لا نهاية لها في المستقبل تجعلها تالية للفعل وليست سابقة عليه . فكان أبو الهذيل يقول انه تعالى لم يزل سميعة بصيرا بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا رحيمًا محسنًا خالقًا رازقًا مهيأ معاقبا مواليا معادبا آذرا ناهيا بمعنى ان ذلك سيكون ، الملل ج ١ ، ص ٧٩ .

والتوفيق بين الحقيين معا ، حق التوحيد وحق العدل . فصفات الذات صفات نظرية لا تؤثر في الفعل وتحفظ حق الارادة المطلقة في حين أن صفات الفعل هي الصفات العملية التي تؤثر في الفعل . ان كون الارادة المطلقة صفة ذات لا صفة فعل نظرية لا تتدخل في مسار الفعل الانساني . وثبتت الحرية بجعل صفة الارادة صفة فعل لا صفة ذات لان صفة الذات تعبر عن جوهر المعبود في حين أن صفة الفعل تعبر عن أفعاله في الزمان والمكان . صفات الذات ضرورية في حين أن صفات الفعل ممكنة . الارادة صفة فعل أى أنها قد تقع وقد لا تقع مما يترك المجال للحرية الانسانية(١١٠) .

(١١٠) قالت غير المعتزلة (الخازمية والكرامية من العجاردة والخوارج) الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات ج ١ ، ص ٣٠٢ ، ج ١ ، ص ١٦٦ ، عند المعتزلة وصف الله بأنه يريد من صفات الفعل ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٦ ، وقالوا أن ما يوصف به البارى لنفسه كالقول قادر على أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده ، وما وصف بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٢ ، وعند بشر بن المعتز ارادة الله على ضربين ارادة وصف بها الله في ذاته و ارادة وصف بها وهى فعل من أفعاله . والارادة التي وصف بها في ذاته غير لاحقة بعباسي العباد ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤٤ ، ج ٢ ، ص ١٧٦ ، وصفة الفعل أن أراد بها فعل عباده فهو الامر به ، الملل ج ١ ، ص ٩٧ ، وعند بشر المريسي وحفص الفرد ارادة الله على ضربين ، ارادة هي صفة له في فعله و ارادة هي صفة له في فعله وهى غيره . فالارادة التي هي صفة له في فعله وانها غيره هي امر بالطاعة ، والارادة التي هي صفة لله في ذاته واقعة على كل شيء سوى الله من فعله وفعل خلقه ، مقالات ج ٢ ، ص ١٨٧ ، وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مریدا ولا يجوز أن يقال لم يزل غير مرید . والوصف بأنه يريد من صفات الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ، وقالت الشيبانية مع عبد الله بن كلاب وسليمان ابن جرير الولاية والعداوة صفتان لله من صفات الذات لا من صفات الفعل في حين قالت المعتزلة بأسرها أن الوصف لله بأنه يريد من صفات الفعل الا بشر بن المعتز فانه قال ان الله لم يزل مریدا للطاعة دون المعصية ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٤ ، ويقول بشر : لا يكون الله مواليا للمطيع في حالة وجود طاعته ولا معاديا للكافر في حال وجود كفره وانما يوالى المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافرين الحالة الثانية من وجود كفره لانه لو جاز أن يوالى المطيع في حال طاعته ويعادى الكافر في حال كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ويعاقب الكافر في حال كفره ، ولو جاز ذلك لجاز أن يمسح الكافر في حال كفره ، الفرق ص ١٥٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٧٥ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ .

د - اثبات حرية الأفعال . لا يحتاج اثبات خلق الإنسان لأفعاله إلى حجج عقلية قدر احتياج الإيهام بالجبر أو التسلل بالكسب لأن العقل قادر على البرهنة عليه كما أن التجربة تشهد بحرية الأفعال ، التجربة الذاتية للأفراد والجماعية للشعوب والتاريخية للإنسانية . ولا تستعمل الحجج العقلية إلا في الرد على الحجج العقلية المضادة لنظريتي الجبر والكسب . ويكون ذلك إما بمقابلة نصوص تدل على حرية الأفعال في مقابل نصوص توهم بالجبر أو بالدفاع عن صحة تأويل هذه النصوص ضد سوء تأويل الجبر لها أو بتأويل النصوص التي توهم بالجبر دفاعاً عن خلق الإنسان لأفعاله (١١١) . وقد يتدخل النظرة الشرعية التي تقوم على النقل والعقل في أحكام الأفعال لإثبات حرية الأفعال في كل فعل وبالتالي تفرض الأحكام الشرعية الخمسة بناءها على الإرادة المطلقة (١١٢) .

أما الحجج العقلية فإنها تقوم على استحالة اثبات مراد لارادتين وهي

(١١١) مثلاً آية « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرماناً من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم » فإن سياقها حجة على الجبر لا له كما أن ذلك القول على سبيل التكذيب والاستهزاء لا على سبيل الإيمان . كما تدل آية « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » على بعض الجن والإنس وليس كلهم وأن المراد ألا يقرؤا بالعبادة طوعاً أو كرهاً . وهناك آيات أخرى مثل « كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروهة » ، « وما الله يريد ظلماً للعباد » ، « والله لا يحب الفساد » ، « ولا يرضى لعباده الكفر » ، « والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » ، لا يحب الله الجوهر بالسوء من القول إلا ما ظلم » . الخ : وكلها لا تدل على الجبر بل تشير إلى قوانين عامة عن الحسن والقبح وقواعد للسلوك وأصول الشريعة ، الانصاف ص ١٦٢ — ١٦٤ ، الإرشاد ص ٢٥٠ — ٢٥٤ ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، النهاية ص ٢٥٨ — ٢٦٠ .

(١١٢) ذهبت المعتزلة إلى أن أفعال المكلفين إن كانت واجبة فالله يريد وقوعها ويكره تركها . وإن كانت حراماً فإنه يريد تركها ويكره وقوعها . وإن كانت مندوبة فإنه يريد وقوعها ولا يكره تركها ، وإن كانت مكروهة فإنه لا يريد تركها ولا يكره وقوعها . وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق به إرادة ولا كراهة ، شرح الدواني ج ٢ ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .

الحجة العامة لاثبات الحرية أو على استحالة إعطاء الله أمرا يأباه ويكرهه والا كان ذلك جمعا بين متناقضين . فاما أن يكون الفعل للانسان أو لغيره ولا سبيل الى الاشتراك والا وقعنا في الشرك الذى يسلب من الله حقه النظرى ومن الانسان حقه العبدى . فلا هو أعطى الله كل شيء ولا أعطى الانسان أى شيء ، وأحدث الخلل بين النظر والعمل في الله وأضاعهما في الانسان . وهو تمويه لا يجوز على الله اذ أنه يأمر بالشئ وهو يضرر ضده كمن يريد اثبات عصيان العبد أمام القاضى لاوامر سيده اذ ليس المقصود تنفيذ الامر بل اثبات العصيان . والله لا ينصب للانسان شرাকা يوقعه فيها بل يصدق الانسان دون أن ينتظر منه غير ما يأمر به وغير ما يظهر له ويحدثه فيه . ولا يعنى النسخ أن المأمور به لا يكون مرادا بل الغرض منه اعادة بناء الشريعة على أساس الواقع وقدراته وليس الاستدلال النظرى على حرية الاعمال . كما لا تعنى قصة ابراهيم وأمره بذبح ولده اسماعيل جواز أن يكون المأمور غير مراد لانه أيضا درس في الطاعة للامر ودرس في أن الانسان قيمة مطلقة ، المقصود منه الدرس المستفاد وليس ما قبله . وقد تم ذلك في الحطم دون اليقظة ، وأن ابراهيم كان مأمورا بمقدمات الذبح دون الذبح ولم يحدث أن تم الذبح والتأم القطع مرات عديدة (١١٣) . لقد نهى الله عن الكفر والمعصية ولا يحسن أن يريد شيئا ويريد وجوده ثم ينهى عنه أو ينهى عن شيء ثم يريد له والا انهدم أساس الشريعة ، وافترضنا

(١١٣) ان الامر بالشئ يتضمن كونه مرادا للأمر ، ويستحيل في قضية العقول أن يأمر الأمر بها يكرهه ويأباه وكذلك النهى عن الشئ يتضمن كونه مكروها للنهى ، ويستحيل أن يكون النهى علم حكم الحظر مريدا لما نهى عنه . وأكدوا ذلك بأن قالوا : الجمع بين الامر الجازم وبين ابداء كراهية المأمور به متناقض . وهو بمثابة الجمع بين الامر بالشئ والنهى عنه اذ لا فرق بين أن يقول القائل آمرك بكذا وأنهاك عنه وبين أن يقول آمرك بكذا وأكره منك فعله . واذا تبين أن كل مأمور به مراد للأمر فيخرج من ذلك كون البارى مريدا للايمان من علم أنه لا يؤمن لانه أمر له بالايمان ، الارشاد ص ٢٤٤ — ٢٤٩ ، ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وقالت المعتزلة ان الله يأمرنا بتعظيم الاصنام كما أمرنا بتعظيم الحجر الاسود والكعبة . . . الفصل ج ٣ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

في الله الكذب وسوء النية واظهار غير ما يبطن وابطان غير ما يظهر كما يفعل سائر البشر وكما تفعل الباطنية (١١٤) .

الله اذن لا يتدخل في أعمال العباد ولا يشاء منها فعلا ايجابا أم سلبا . لم يخلق شيئا منها والا كان مسؤولا عن المعاصي والقبائح والشرور . لم يخلق الخير ولا الشر منها . لم يخلق الخير حتى يجعل الانسان فاعلا له ولا الشر لان الخير لا يفعل الا الخير . والتقيد من ارادة المعبود وفعله هو في نهاية الامر اثبات على استحياء للحرية الانسانية ونقص في الشجاعة للاعلان عنها ، واحجام عن العقل والواقع وترك لبقايا المزايدة في الايمان واغتراب الانسان (١١٥) . ولا يتدخل أي آخر في أعمال العباد من الجن أو الشياطين

(١١٤) وتعطى المعتزلة لذلك حججا أربعة . ١ — أن الكفر مأمور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو ملزومه . ٢ — لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به ، والرضا بالكفر كفر . ٣ — لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصل مراد المطاع . ٤ — الرضا هو الارادة ، الانصاف ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الطوالع ص ١٩٣ ، شرح الدواني ص ١٠١ — ١٠٥ .

(١١٥) عند المعتزلة كل ما لم يأمر الله به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله منها شيئا ، الفرق ص ١١٥ ، ويمنع هشام بن عمر الفوطى من اطلاقات اضافات أفعال الى البارى وان ورد بها التنزيل ، الملل ج ١ ، ص ١٠٨ ، الملل ج ٣ ، ص ٧٦ ، وقد امتنع هشام الفوطى عن القول بأن الله الف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين ، وكذلك منع صاحبه عباد بن سليمان الضمرى أن يقول أن الله خلق الكافر لان الكافر اسم لشئئين انسان وكفره . خلق أجسامهم وهو غير خالق لكفرهم ، الفرق ص ١٦٠ — ١٦١ ، الملل ج ١ ، ص ١١٠ ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٣ ، وكان لا يجيز أحدا أن يقول حسبنا الله ونعم الوكيل ولا أن الله يعذب الكفار بالنار ولا أن يحيى الارض بالمطر . ويرى أن هذا القول والقول بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ضلال والحاد ، الفصل ج ٥ ، ص ٣٧ ، وأجمعت المعتزلة الا صالح قبة على أن الله لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئا من أفعال غيره ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٣ ، أن كان خالقا لظلم العباد وجب أن يكون ظالما ، وإذا خلق كذب الانسان وجب أن يكون كاذبا ، الفرق ص ١٢٤ ، وأجمعت المعتزلة الا عبادا على أن الله خلق الكافر لا كافرا وكذلك المؤمن لا مؤمنا ، مقالات ج ١ ، ص ٧٣ ، الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة (رواية ابن الرواندى عن المعتزلة وتصحيح الخياط لها) ، الانتصار ص ٩٠ — ٩١ .

أو الملائكة . وقد أصبح الشيطان في وجداننا القومى ، علة نفسر بها كل الشرور والآثام ، أقوى من الله ، ومشجبا تعلق عليه أخطاء العصر (١١٦) . هناك الفطرة الانسانية التى تشمل العقل والقدرة على التمييز كما تشمل الإرادة والفعل الحر ، وهى التى تسطر الفعل على صفحة العلم الالهى (١١٧) .

والسؤال التقليدى : هل يقال أن المعبود قوى الانسان على الكفر ؟ هو تمرين عقلى لاظهار قدرة الذات المطلقة على حساب الحرية الانسانية لو كان الجواب بالايجاب . ولكنه يثير اشكالا أعظم وهو كيف يقوى الخير المطلق على فعل الشر ويحث عليه ؟ (١١٨) وتكون الاجابة بالنفى الغناء للقدرة المطلقة واثباتا للحرية الانسانية وأكثر اتفاقا مع التنزيه . الولاية

(١١٦) لا يجوز أن نقول أن الشيطان يسلب الايمان من العبد المؤمن قهرا أو جبرا ولكن نقول أن العبد يدع الايمان فتحينئذ يسلبه عنه الشيطان ، الفرق ص ١٨٧ .

(١١٧) وأمرهم بالايمان ونهاهم عن الكفر فاقروا اليه بالربوبية ، فكان ذلك منهم ايمانا . فهم يولدون على تلك الفطرة ، ومن كفر بعد ذلك فقد بدل وغير . ومن آمن وصديق فقد ثبت عليه وداوم . ولم يجبر أحد من خلقه على الكفر ولا على الايمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا . والايمان والكفر فعل العباد . ويعلم الله من يكفره في حال كفره كافرا . فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته ، الفقه ص ١٨٥ .

(١١٨) أجاب عباد بالايجاب وأكثر المعتزلة بالنفى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، ويرى بشر بن المعتز والاسكافى أن عداوة الله للكافرين تكون بعد الكفر بلا فعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٦٩ ، وقد اختلفت المعتزلة هل يقال أن الله قوى الكافر على الكفر أم لا على مقالتي : فقد قال أكثر المعتزلة : لا يجوز أن يقال أن الله قوى أحد على الكفر وأقدره عليه ، وقد عباد أن الله قد قوى الكافر على الكفر وأقدره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، وتقول المعتزلة أن الله لم يكن مواليا لأحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته مواليا له ، وكان معاديا للكافر في حال وجود الكفر منه فان ارتد المؤمن صسار الله معاديا له بعد أن كان مواليا له ، الفرق ص ١٥٧ .

والعداوة بعد الفعل وليس قبل الفعل والا كانت افعال الله غير معللة بسبب أو غاية . وإذا كان الجواب بالنفي اثباتا للحرية الانسانية فماذا يكون وضع قدرة مطلقة لا تفعل ؟ وان أية محاولة للجمع بين الطرفين لا تؤدي الا الى نحصيل حاصل . وكذلك السؤال التقليدي الآخر : هل يقدر الله على ما اقدر عليه عباده ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فهي محاولة لاثبات القدرة المطلقة على حساب الانسان . اما اذا كان الجواب بالنفي فهو اثبات لحرية الانسان وفي الوقت نفسه أكثر تنزيها لحق مطلق (١١٩) .

وفي قوة الدفع المتولدة عن اثبات الحرية الانسانية قد ينتهي الامر الى جعل الارادة الالهية تابعة للارادة الانسانية تسير وراءها وليس أمامها بعد فك الحصار والهرب الى رحب الفضاء . عندئذ تكون الارادة الالهية مثل الارادة الانسانية محلا للحوادث ليس فقط اثباتا للحرية الانسانية بل أيضا للوجود الانساني ، وأن المعبود ما هو الا سجل لصيرورة البشر ، وأن الفعل الانساني هو الذي يسطر علم الله ومصدره بصرف النظر عن العلم الالهي النظري الشامل لكل شيء ومسار الكون دون لحظاته وتقلباته (١٢٠) .

(١١٩) قال محمد بن عيسى لو الجأهم الى الايمان لم يكونوا مؤمنين ولو الجأهم الى العنل لم يكونوا عادلين ولو الجأهم الى الكفر لم يكونوا كافرين لانهم امرؤا أن يكون الايمان طوعا وأن يتركوا الكفر طوعا فإذا أتوا به كرها وتركوا الكفر كرها لم يكونوا مؤمنين . وقال ان الله غير قادر على أن يخلق جورا لغيره ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٢٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، كما انكر أهل الاثبات أيضا أن يكون الباري قادرا على أن يضطر عباده الى ايمان يكونون به مؤمنين ، وكفر يكونون به كافرين ، وعدل يكونون به عادلين ، وجور يكونون به جاثرين ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(١٢٠) عند ابن كرام الله محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، وكان هشام بن عمرو الفوطي يقول ان من هو الآن مؤمن عابد الا أنه في علم الله أنه يموت كافرا فانه الآن عند الله كافر ، وأن من كان الآن كافرا مجوسيا أو نصرانيا أو دهريا أو زنديقا الا أنه في علم الله أنه يموت مؤمنا فانه الآن عند الله مؤمن ، الفصل ج ٥ ، ص ٣٧ ، قال قائلون من المعتزلة يستحيل أن يقال للانسان مؤمن في حال كونه كافرا . فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٢٣ .

بل ان الامر قد يصل الى جعل المعبود مطيعا لفعل الانسان بما انه
تاليه له ومتعلق عليه . فالمعتل الانساني هو الذى يحدد وصفه في العلم
الالهى (١٢١) . وقد يبلغ الحرص على حرية الافعال درجة انكار القدرة
الالهية على الاطلاق ووصفه بعدم القدرة بل وبالعجز ، ولا يقدر على
مقدورات العباد لا الانسان ولا الحيوان . ويتم ذلك باسم الدفاع عن قوانين
الطبيعة واستقلالها وسيطرتها على مظاهر الطبيعة وبالتالي فتح الطريق
الى نشأة العلم ، وكذلك دفاعا عن حرية الانسان وافعاله في الطبيعة
وثقته بالنفس وتأكيدا للعلل والاسباب وقوانين الطبيعة في ارتباط العلة
والمعلول (١٢٢) .

وكيف يكون الله مسؤولا عن الشرور والقبايح ومصدرا للكفر والفسوق
والعصيان ؟ فلا يريد السفه الا سفيها سواء لنفسه أم لغيره . فالله قد
يريد ما لا يكون وقد يكون ما لا يريد . وهذا لا يعنى كونه مقهورا على مراده
او انه يلحقه الضعف والوهن والنقص او انه مطيع لعباده بل يعنى ان

(١٢١) سمى ابو على الجبائى الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ،
الفرق ص ١٨٣ .

(١٢٢) عند البغداديين من المعتزلة لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق
ايمانا لعباده يكونون به مؤمنين وكفرا لهم يكونون به كافرين وعصيانا لهم
يكونون به عاصين ، وكسبا يكونون به مكتسبين ، وجوزوا له القدرة أن
يخلق حركة يكونون بها متحركين ، وارادة يكونون بها مريدين ، وثسبوه
يكونون بها مشتهين . والجبائى مع كثير من المعتزلة كان لا يصف الله
بالقدرة على أن يخلق ايمانا يكونون به مؤمنين ، وكفرا يكونون به كافرين ،
وعدا يكونون به عادلين ، وكلاما يكونون به متكلمين لان معنى متكلم انه
فعل الكلام عنده ، وكذلك في العدل والجور . ويحيل ذلك في كل شيء بوصف
به الانسان . ومعنى ذلك انه فاعل مما اشتق له الاسم ، مقالات ج ٢ ،
ص ٢٥٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند المعتزلة البصرية الله لا يقدر على
مقدورات عبادته ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ،
وعند المعتزلة ايضا أن الله لا يقدر على أن يهديه ولا على أن يضلّه ، الفصل
ج ٤ ، ص ٤٢ ، وكان عباد بن سليمان تلميذ الفوطى يقول أن الله لا يقدر
على أن يخلق غير ما خلق وأنه لم يخلق المجاعة ولا القحط . وأن الله لم
يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا في حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط في حال ايمانهم
لانه لا يقدر أحد قط على الجمع بين الفعلين المتضادين .

شمول ارادته لا تقضى على حرية أفعال العباد (١٢٣) . ان مسؤولية الانسان عن الشر نظرة بطولية الى الانسان في تحمله المسؤولية وعدم القائها على اكتاف الآخرين خيرا أم شرا . كما أنها تجعل الفاعل في هذا العالم واحدا ، فالانسان هو الفاعل ، وليس فاعلين ، الله والانسان ، مما يفسح الله على مستوى الانسان وهى حطة في حق الله أو رفع للانسان الى مستوى الله ، وهو الغرور (١٢٤) .

والانفعال الحرة هى الافعال العاقلة ، أفعال الانسان وليس أفعال الحيوان . والقول باستقلال أفعال الحيوان إنما يعنى استقلال أفعال الطبيعة التى لا يمكن تدميرها بإرادة شاملة لأنها إرادة عاقلة وحكيمة خلقت الطبيعة وسيرت فيها النواميس . لا يمكن أن تدمر الإرادة الالهية ذاتها أو أن تنقلب على نفسها أو أن تدمر ما خلقته بنفسها والا كانت متناقضة تريد الوجود والعدم فى آن واحد . ولكن اثبات استقلال أفعال الحيوان رد فعل على انكار حرية الانسان وعلى انكار اثبات قوانين الطبيعة ، فالفعل يولد رد الفعل ، والتطرف يؤدي الى التطرف المضاد (١٢٥) . ان ارادة الله لشيء كراهيته لصدده ، ارادته للخير كراهية للشر ، وإرادته للطاعة كراهية للعصية ودين أن تدخل فى وقوعه أو عدم وقوعه . فإذا وقعت المعاصى فإن الله لا يكون مريدا لها أى أنه لم يفعلها بل كان كارها لوقوعها

(١٢٣) اللع ص ٥٦ — ٥٩ ، الاصول ص ١٠٢ — ١٠٤ .

(١٢٤) والمعتزلة يقولون أن قبح القبائح ليست بقضاء الله وقدره ، ص ٣٧٥ — ٣٧٦ .

(١٢٥) يقول المعتزلة ان خالق أفعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، ومن عقائدهم (الفاسدة) قولهم ان العبد يخلق أفعال نفسه ، الكفاية ص ٦٩ ، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الانفعال الاختيارية ، الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، قالت المعتزلة أن الله لا يريد الطاعة والايمان . فأما من كفر وعصى فقد أتى بما ليس مراد الله . كل واحد يفعل من الافعال ما لا يريد الله حتى قالوا ان البهائم تفعل أفعالا لم يردها وأنه لو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك وامتنع عليه ، الانصاف ص ١٥٧ — ١٥٩ .

لمسؤولية الانسان عنها . اما اذا اتت من الاطفال أو المجانين أو من البهائم فإنه لا يكون مريدا أو كارها لها بأى حال . وهذا أكرم لله وأكثر تعجيرا عن التنزيه (١٢٦) . ان أفعال الانسان ليست فقط وقائع وحوادث بل هى معانى وبواعث ، مقاصد وغايات . ليست أشياء كما هو الحال فى السؤال التقليدى عن أفعال الناس والحيوان هل هى أشياء أم ليست أشياء ؟ هل هى أجسام أم لا ؟ تدخل أفعال الانسان فى نطاق العلوم الانسانية وليس فى العلوم الطبيعية لأنها ليست أشياء بل مواقف تتغلغ فيها الحربة الانسانية وليست حتى القوانين الطبيعية (١٢٧) .

وللإنسان القدرة التامة على الفعل ، والاستطاعة التامة لتحقيقه والا لما صح الحساب ، ولما وجبت المساواة ، ولما صح التكليف . وكيف يثبت التكليف دون حرية الأفعال بصرف النظر عن ارادة القبح هل هى من ذاتها قبيحة أم أنها قبيحة اكتسابا . وان لم تثبت حرية الأفعال يصبح الله مسؤولا عن القبايح ، مانعا من الطاعات ، ويصبح الشيطان هو « الشريك

(١٢٦) ذهب المعتزلة ومن تبعهم من أهل الأهواء الى أن الواجبات والمندوبات من الطاعات مرادة الله وقعت أم لم تقع ، والمعاصى والفواحش تقع والله كاره لها غير مريد لوقوعها . وهى تقع على كره . والمباحات وما لا يدخل تحت التكليف من أفعال البهائم والمجانين تقع وهو لا يريد لها ولا يكرهها ، لمع الأدلة ص ٩٧ — ٩٩ ، قالت المعتزلة هو مريد للمأمور به ، كاره للمعاصى والكفر للآتى : ١ — لو كان مريدا لكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالامر بخلاف ما يريد يعد سفيها . ب — لو كان الكفر مراد الله لكان فعله موافقة لمراد الله فيكون طاعة ثوابا وذلك باطل بالضرورة . ج — لو كان الكفر مراد الله لكان واقعا بقضائه ، والرضا بالقضاء واجب فكان الرضا بالكفر واجب ، واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر . د — لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الامر بالإيمان تكليف بما لا يطاق .

(١٢٧) يرى هشام بن الحكم أن الأفعال صفات للفاعلين ليست هى هم ولا غيرهم ، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء . قال هى معادن وليست بأشياء ولا أجسام وكذلك قوله فى صفات الأجسام كالحركات والسكنات والارادات والكرهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والإيمان . فأما الألوان والطعوم والاراييح فكان يزعم أنها أجسام وأن لون الشيء هو طعمه ورائحته ، مقالات ج ١ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

الغالب « ! العقل والقدرة هما شرطا التكليف ، والتكليف شرط الحساب ، واستحقاق الثواب أو العقاب (١٢٨) .

وأفعال الشعور لا تتم إلا من إنسان في موقف محدد لا من فعل إنسان كامل مجرد . وهو إنسان يوجد بين عالمين ، يتنازعه قطبان ، إمكانية خالصة للحركة ، للأقدام والاحجام . الإنسان صاحب أفعاله لم يشأ منها أحد ، سلبا أم إيجابا ، طاعة أو معصية ، ثوابا أم عقابا (١٢٩) . وبعد وقوع الفعل ، كل رجوع الى الوراء للبحث عن بدل أو تعبرا عن تبن لما لم يحدث هو عملية شعورية خالصة لا تغير من الحدث الواقع ذاته . قد يؤخذ ذلك في الاعتبار في الحصول على تجربة للأفعال المستقبلية ولكن

(١٢٨) باب في العبودية والصفات المرعية في ثبوت الطلبات التكليفية . القول في إمكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان : ١ — في قدرة العبد وتأثيرها في مقدورها . ب — يشترط في نوجيه التكليف للعبد من حضور عقله الذي يتمكن به من فهم الخطاب . ج — أن يكون المأمور به ممكنا في نفسه وجودا ووقوعا . د — يتعلق بالثواب والعقاب ، النظامية ص ٣٠ — ٤٧ ، فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة . قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسوق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسوق بالاختيار ولم يلزم التكليف بالمحال . والمعتزلة أنكروا إرادة الله للشروع والقبائح حتى قالوا انه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته لان إرادة القبيح قبيحه كخلقه وإيجاده ، شرح التفتازاني ص ٩٨ — ٩٩ ، والمعتزلة أيضا قالوا بالإرادة حيث قالوا ان إيمان الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا ، حاشية الاسفرايني ص ٩٩ ، وحكى عمرو بن عبيد انه قال : ما الزمنى أحد مثلما الزمنى مجوسى كان معى في السقيفة فقلت له لم لا تسلم ؟ فقال لان الله لم يرد اسلامى فاذا أراد اسلامى أسلمت . فقلت للمجوسى ان الله يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يتركك . فقال المجوسى فأنا أكون مع الشريك الاغلب ، شرح التفتازاني ص ٩٩ ، وقالت المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تاما وكاملا لا يحتججون الى أن يزادوا فيه فاستطاعوا أن يؤمنوا وأن يكفروا ولولا ذلك ما ندبهم على ما لا يستطيعون ، التنبيه ص ١٧٤ .

(١٢٩) ولا يقدر على فعل الإيمان والكفر الا محدث ، مقالات ج ٢ ، ص ٧٤ ، وعند الملووية (العجاردة والخوارج) أفعال العباد ليست مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ١١٦ .

إذا كان الامر مجرد تمنى لما لم يحدث وندم على ما حدث فهو اغراق في الخيال واقرار بالضعف وعدم الثقة في المستقبل وتوقف للحياة . ان وجود الفعل يمنع من وجود ضده ، وجود فعل الايمان يمنع من وجود فعل الكفر لما كان الفعلان يمثلان احتمالين للشعور . فلا مجال للافعال المزدوجة والمتناقضة والمتشابهة . ان الفعل بعد أن يتحقق يصبح تاريخيا ، ولا استدراك الا بفعل آخر والا وقع الانسان في الندم والحسرة والنهي والاحساس بالذنب عما تم او العجز عما لم يتم ، مما لا يغير من واقع الفعل شيئا(١٣٠) . ومع ذلك يجوز التمنى من أجل عقد العزم على اثبات الفعل الثانى(١٣١) .

حرية الافعال اقرب الى العقل والواقع والشرع والتكليف . فאלله لم يأمر بالشر بمعنى أنه لم يفعله بارادته بل أنه فقط نبه عليه بالنهى عنه ، وبالتوجه الى ارادة الانسان الحرة . كما أنه أمره بالخير ولم يجبره عليه بل نبه وأشار اليه تاركا حرية الاختيار للانسان . كما أنه لا يرضى بالشر ولا يريد . وانما أيضا ينبه اليه من خلال النهى عنه والتحذير منه . ان

(١٣٠) أجمعت المعتزلة على أن الشيء اذا وجد فوجود ضده في تلك الحال محال . قال أكثرهم ان الكافر تارك للإيمان في حال ما هو كافر وأحالوا البديل في الوجود . لذلك أحال قوم من المعتزلة أن يقال « لو كان الشيء على معنى لو كان وقد كان ضده » . وعند جعفر بن حرب والاسكافي قد يقال في حال كفر الكفار « لو كان الكفار آمنوا بدلا من كفرهم الواقع لكان خيرا لهم » ولا نقول أنه يجوز أن يؤمنوا في حال كفرهم على وجه من الوجوه كما نقول في الكفر الماضى : لو كان هذا الكافر آمن أمس بدلا من كفره لكان خيرا له ولا يجوز الايمان بدلا من الكفر الماضى ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٦ .

(١٣١) قالت المعتزلة جميعا الا الجبائى يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثانى بدلا من ضده وان كان ضده مما يكون في الثانى . واذا أجزنا ذلك فاننا نجيز البديل مما لم يكن . وعند الجبائى وعبد جازز أن يترك في الوقت الثانى قبل مجئ الوقت ما علم الله أنه يكون في الوقت ولو كان ذلك ما يترك لم يكن كان سابقا في العلم أن يكون ولم يكن تاركا. لما يكون . وعند الجبائى ما علم الله أنه يكون في الوقت الثانى أو في وقت من الاوقات وجانا الخبر بأنه يكون فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه لان التجويز هو فعل الشك والشك في اخبار الله كفر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٦ .

الامر بأفعال الشعور لا يعنى الجبر عليه بل يعنى مجرد التوجيه والارشاد والتنبه . والانسان لديه القدرة على الفعل وعدم الفعل ولديه العقل للتمييز بين الحسن والقبح (١٣٢) .

ان خلق الانسان لأفعاله ليس نظرية مستوردة من الخارج لم تنبع من صميم الوحي وموطن الاسلام . فتنزيه الله عن الظلم ضرورة عقلية كما انها فى أصل الوحي . ومسؤولية الانسان عن أفعاله ضرورة عقلية وفى أصل الوحي . انما القصد من ذلك حصار المعارضة السياسية وإخراجها من قهر الاغلبية باسم اجماع الامة (١٣٣) .

(١٣٢) حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : ان الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وان كان مريدا له ، مقالات ج ١ ، ص ٣٢٣ ، واجمعت المعتزلة الا المردار على أن الله لم يرد المعاصي ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٤ ، وأنكرت بأسرها أن يكون الله لم يزل مريدا للمعاصي وأن يكون الله لم يزل مريدا لطاعته ، مقالات ج ١ ، ص ٢٤١ ، وأنكرت أن يكون الله لم يزل متكلميا راضيا ساخطا محبا مبغضا منعما رحيما مواليا معاديا جوادا حكيمًا عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محييا مهيئا آمرا ناهيا ، مادحا ذابا . وقالت (الا المردار) لا يجوز أن يكون الله مريدا للمعاصي على وجه من الوجوه ، أن يكون موجودا ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما يريد كونه ، وأنه قد أراد ما لم يكن وكان ما لم يزد ، وأنه قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجأ الى ما أراد ، مقالات ج ٢ ، ص ١٧٦ ، وعند أصل بن عطاء الباري حكيم عادل ولا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية ، الملل ج ١ ، ص ٧٠ ، وتقول المعتزلة الا عليا الاسوارى ان الانسان مأثور بالايمان قادر عليه ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٥ ، وقال على الاسوارى اذا قرن الايمان الى العلم بأنه لا يكون استحالة الانسان أن يكون مأثورا به أو قادرا عليه . واذا انفرد كل قول من صاحبه فقلت : هل أمر الله الكافر بالايمان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر قلت نعم ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨٥ .

(١٣٣) تتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم أخذوا القول بخلق الانسان لأفعاله من المنانبة فى قولها بأن الحكيم لا يريد كون الظلم ولا يخلقه . فقد قالت المنانبة ببطل ما قالت به الدهرية سواء بسواء الا أنها قالت ومن خلق خلقا

ثالثا : أفعال الشعور الخارجية .

بعد أن تتحقق أفعال الشعور الداخلية وخلق الإنسان لها اثباتا لحرية

ثم خلق من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عايب . ومن خلق خلقا ثم سلب بعضهم على بعض وأغرى بين طائع خلقه فهو ظالم عايب . قالوا فبعلما أن خالق الشر وفاعله هو غير خالق الخير . وهذا نص قول المعتزلة إلا أنها زادت قبحا بأن الله لم يخلق من أفعال العباد لا خيرا ولا شرا وأن خالق الأفعال الحسنة والقبيحة هو غير الله لكن كل أحد يخلق فعل نفسه . ثم زادت تناقضا ف قالت أن خالق عنصر الشر هو إبليس ومردة الشياطين . وفعله كله شر وخالق طباعهم على تضادها هو الله . لذلك يقال عنهم أنهم أهل النار أو إبليس والشيطان . ويقال أيضا أنها مستعدة من البراهمة . فقد قالت البراهمة أن من العبث وخلاف الحكمة ومن الجور البين أن يعرض الله عباده لما يعلم أنهم يعذبون عنده ويستحقون العذاب أن وقموا فيه يريدون بذلك إبطال الرسالة والنبوات ، الفصل ج ٣ ، ص ٧٣ ، ولكن التهمة الغالبة أن المعتزلة هم المجوس طبقا للحديث الموضوع بهذا المعنى . ويقول ابن حزم . لذا سماهم الرسول مجوس هذه الأمة لأنهم دانوا بعبادة المجوس وضاهوا أقاويلهم وقالوا أن للخير والشر خالقين كما زعمت المجوس ذلك وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس . وقالوا أنهم يملكون الضرر والنفع لأنفسهم دون ردا لقول الله « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله » وأعراضا عن القرآن وعما أجمع عليه أهل الإسلام ، الفصل ج ٣ ، ص ١١١ — ٢١٤ ، وهم في ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الأعمال وأضافوا إليه اختراع الخيرات كلها ، الأصول ص ٨١ ، وهم أشد من هؤلاء جميعا فقد قال البعض (من أهل التحقيق) ! والله ما قالت القدرية كما قال الله ولا كما قال النبيون ولا كما قال أهل الجنة ولا كما قال أهل النار ولا كما قال آخرهم إبليس ! الانصاف ص ٤٠ — ٤٣ ، والحقيقة أن خلق الإنسان لامعاله أنها يأتي من ضرورة العقل وأصل الوحي بباعث التنزيه وبواقع التكليف . ليس ذلك عن المفانية أو المجوسية بل أن المجوس في إثباتها فاعلية للإنسان أقرب إلى الإسلام لذلك اعتبر المجوس جزءا من الأمة . أن القول بأن الإنسان صاحب أفعاله ليس أثرا خارجيا بل هو من ضرورة العقل وحق الشرع وتأكيدا لمسؤولية الإنسان وتبرئة لله . وهو ليس قولا بفاعلين واحد للشر وواحد للخير بل بفاعل واحد هو الإنسان في كلتا الحالتين . أن القدرية هم المجبرة لا المعتزلة لأن مذهب المجبرة فاسد مضموم مثل مذهب المجوس يثبت الأمور المضمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، ويمكن أن توجه تهمة الاستيراد إلى الجبر والكسب سواء بسواء من المجوس أو من غيرهم . فقد علق الأشاعرة الأحكام بشيء لا يعقل سموه كسبا مثل المجوس ، المحيط ص ٤٠٩ ، شرح الأصول ص ٧٧٢ — ٧٧٩ .

الامعال تقوى الشخصية وتتوحد وتصبح قادرة على الانطاق من الداخل الى الخارج ، وتحول أفعال الشعور من أفعال عكسية منطقية باطنية الى أفعال مباشرة ممتدة خارجية . وتصبح أفعال « القلب » أفعال « الجوارح » . ويتحول الشعور الخالص الى بدن وجسم ، وتحول الحركة الداخلية الى حركة خارجية . يصبح الشعور الخالص شعورا بالعالم وبالتالي تتحقق أفعال الشعور ليس داخل الشعور فقط بل أيضا خارج الشعور في العالم . وبلغ القدماء يتم الانتقال من العقيدة الى الشريعة ، ومن الايمان الى العمل ، ومن الارادة الى القدرة . وتظهر النظريات الثلاث نفسها التي ظهرت من قبل في وصف أفعال الشعور الداخلية ، ونظريات الجبر والكسب وخلق الانسان لأفعاله . يسمى الجبر عقيدة لانه اقرب الى العقائد منه الى النظريات الفلسفية ، حكم مسبق أو انفعال وضيق ليس له سند عقلى واضح أو تشهد له تجربة الوجدان بل مجرد خطابة مكبوتة الى الداخل . والكسب نظرية لانها اقرب الى النظريات الفلسفية المبنية نظريا عن طريق الجدل . اما خلق الانسان لأفعاله فهي ليست عقيدة ولا نظرية بل تجربة واقعية يشهد بها الوجدان ، ووضوح نظرى يشهد به العقل ، وشرط تكيفى للأفعال ، وبالتالي فهي اقرب الى البرهان .

١ - عقيدة الجبر .

هل أفعال الشعور الخارجية جبرية ؟ هنا تظهر عقيدة الجبر للاجابة بالايجاب . وعقيدة الجبر لا توجد عند فرقة كلامية بعينها تسمى الماجبة بقدر ما هي منتشرة وعامة لدى عديد من الفرق يجمعها القول بالجبر بالرغم من اختلاف الدواعي والبواعث والاسباب وبالرغم من اختلاف الحجج والاسس النظرية وبالرغم من تباين النتائج والآثار على السلوك الفردى والاجتماعى (١٣٤) .

(١٣٤) تجمع فرق المجبرة على أنه لا فعل للعبد أصلا وإن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها ولا قصد ولا اختيار ، شرح التفنازاني ص ١٠٠ .

١ - **دوافع الجبر** . تختلف دوافع القول بالجبر بين نفى الصفات أو اثباتها دفاعا عن التنزيه أو التشبيه أن بين التآليه دفاعا عن التجسيم . فالايغال في التوحيد بصرف النظر عن كيفية تصويره يبعد عن العدل ، وكان الايغال في التفكير في الله يبعد عن التفكير في الانسان ، وكلما زاد الانسان اغترابا في التوحيد وابتعادا عن العالم فانه يزداد ابتعادا عن العدل وخروجا عن العالم . كما تختلف دوافع الجبر بين التصلب والتشدد والتعصب بناء على موقف أصلى مبدئى تمسكا بالحق الشرعى وبالمقاومة الفعلية العلنية الخارجية وبين الاستسلام والارجاء واللامبالاة والفتور طاعة للسلطان وقبولا للنظام القائم . فبالرغم من اختلاف المواقف العملية للفرق ومواقفها من السلطة الا انها قد تشترك أيضا في عقيدة الجبر اما للمقاومة والشهادة أو للخنوع والاستسلام والرضا بالقضاء والقدر (١٣٥) .

وقد ظهر من قبل أن اثبات الصفات يؤدي عادة الى إلغاء الحرية الإنسانية وأن انكار الصفات يؤدي الى اثبات الحرية الإنسانية . وكان غريبا أن يخرق هذا النسق ، بأن أول من قال بالجبر هو من قال في الوقت نفسه بنفى الصفات وبنفى الحرية في آن واحد ، ومن ثم ينكسر القانون الاول . والحقيقة أنه يمكن فهم هذه الحالة الفريدة مرة ثانية بناء على قانون ثان وهو اثبات الذات ونفى الصفات . اذا طبق في التوحيد على الله تثبت الذات المؤلهة دون صفاتها . واذا طبق في العدل على الانسان ثبتت الذات دون صفاتها لما كانت الحرية صفة . واذا صح هذا القانون نظرا فان حالة الانسان لا تكون مماثلة لحالة المؤله . اذا كانت صفات الذات المؤلهة صفاتا له فان الحرية الإنسانية ليست صفة خارجية للانسان يمكن اثباتها بل تكون هي الانسان ذاته . ومن ثم لا يؤدي هذا القانون الثانى ، اثبات الذات ونفى الصفات الى نفى الحرية الإنسانية بالضرورة

(١٣٥) انظر محاولة الامغانى لاعادة تفسير القضاء والقدر على أنه استسلام للشهادة والموت في سبيل المقاومة وجهاد العدو .

لان الحرية ليست صفة للانسان بل هى ذاته وجوهره ووجوده (١٣٦) .

ويعنى الجبر الناشئ عن نفى الصفات ، مادامت الحرية صفة للمؤله ،
ان المؤله هو خالق كل شئ بما فيه افعال الانسان ، مادامت مخلوقة (١٣٧) .
بل ان تعبير « خلق افعال العباد » نعير جبرى محض اذا كان القصد
خلق الله لافعال العباد وليس خلق العباد لافعالهم بأنفسهم . ومن ثم لا
تنسب افعال الانسان اليه الا عن طريق المجاز (١٣٨) . ويعنى الجبر أيضا

(١٣٦) الله خالق افعال العباد . هذا تفريع على ما تقدم من انفراده
تعالى بالايجاد ، وهذا يسمى عند العارفين بوحدة الافعال ، التحفة ج ٢ ،
ص ٢ ، المسألة ، خلق الافعال فرعا على ما مر من وجوب وحدانيته وعموم
عليه للمعلومات وقدرته وارادته لستثر الممكنات ، الاتحاف ص ٩٨ ، من
حيث تبعية التأثير للعلم لو كان العبد خالقا لافعال نفسه لعلمه بتفاصيلها
وان الذى عم عليه الاشياء تفصيلا هو المولى ، الامير ص ٩٨ ، وحاصل
المقام ان ارادة الله وقدرته صفتان له يجب اتصافه بهما ، ويستحيل انفائهما
عنه . ويتعلقان بكل ممكن بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما معاومتان لارادة
الله وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض
الممكنات دون بعض . اما من جانب العبد فهناك علاقة السبب بالمسبب
وبالتالى فارادة العبد مؤثرة ، التمهيد ص ٤٣ — ٤٤ .

(١٣٧) هذا هو موقف جهنم بن صفوان أول من قال بالجبر . يقول
مثلا : العبد ليس له عمل ، وأخبر الله عن نفسه انه خالق افعال العباد ،
الاصول ص ١٣٥ ، كما انه أثبت كونه (الله) قادرا فعلا خالقا لانه لا يوصف
شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ ، وقد أصبح
هذا تعريف الجبر أى نفى الفعل حقيقة عن العبد واضافته الى الرب ، الملل
ج ١ ، ص ١٢٦ .

(١٣٨) يقوم الجبر اذن على شيئين : ١ — لما كان الله فعلا ، وكان
لا يشبه شيئا من خلقه وجب الا يكون أحد فعلا غيره ، ب — نفى اضافة
الفعل الى الانسان ، لا نقول مات زيد بل أماته الله ، الفصل ج ٣ ، ص
١٩ ، يقول جهنم : لا فعل لاحد فى الحقيقة الا الله وحده ، هو الفاعل ، وان
الناس تنسب اليهم افعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ، ودار
الفلك ، وزالت الشمس ، وانما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله .
خلق الله للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل واختيارا له
منفردا بذلك كما خلق له طولا كان به طويلا ، ولونا كان به ملتونا ، مقالات
ج ١ ، ص ٣١٢ ، وعند جهنم أيضا يخلق الله الافعال فى الانسان على حسب

ان الانسان ليس له قدرة أو استطاعة أو كسب بل يكون مضطرا الى أفعاله ، وهذه هي الجبرية الخالصة (١٣٩) .

وقد يثبت الجبر باثبات الصفات ونتيجة له خاصة صفتي العلم والقدرة ، العلم الشامل والارادة المطلقة . لا يحدث شيء في العالم الا مقدرًا من قبل في علم المؤله وسبق ارادته . اثبات الصفات للذات المشخصة يثبتها أفعالا في العالم . وان من حق الذات المشخص المؤله ان تكون له الاولوية على ما عداه من ذوات وأفعال . والحقيقة أن اثبات الجبر نتيجة

ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب اليه الأفعال مجازا كما ينسب الى الجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وازدهرت الأرض وأنبئت . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر . وإذا ثبت الجبر فالتكليف كان جبرا ؛ الملل ج ١ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وعند جهم لا فعل ولا عمل لأحد غير الله وانما تنسب الأفعال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين مستطيعين لما وصفنا به ، الفرق ص ٢١١ ، ذهب الجبرية الى نفى القدرة والى أن ما يسمى كسبا للعبد أو فعلا له فهو على سبيل التوسع والتجاوز في الاخلاق والحركات الاختيارية والارادية بمثابة الرعدة والرعدة ، الارشاد ص ٢١٥ .

(١٣٩) يقول جهم : الأفعال مخلوقة لله فيها ، لا تعلق لنا بها أصلا لا اكتسابا ولا أحداثا دائما نحن كالظروف لها ، شرح الأصول ص ٣٢٤ ، ص ٣٦٣ ، الانسان مجبر على أفعاله ولا استطاعة له أصلا ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ، العباد في الدنيا مضطرون الى ما يكون منهم ، العباد غير مكتسبين ولا قادرين على اكتسابهم ، الفرق ص ٣٣٨ ، العباد مضطرون الى الأفعال المنسوبة اليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة ، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوايض في اضطرارها ، الأصول ص ١٣٤ ، قال بالاجبار والاضطرار الى الأفعال ، وأنكر الاستطاعات ، الفرق ص ٢١١ ، من زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، ليس بفاعل ولا مكتسب فهو جبري ، الفرق ص ٣٣٩ ، ولديه أن العبد ليس قادرا البتة ، اعتقادات ص ٦٨ ، وهذه هي الجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ ، فالانسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وانما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، الملل ج ١ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .

لأثبت الصفات انها ينتج عن موقف مغترب من العالم وتقوى مزيفة تنم عن عجز وخنوع واستسلام ورضى ، والقناعة بالوهم باسم التقوى والايمان - والمزايدة العاجزة فيه . فيتم ايثار افعال التأليه على افعال الانسان . ومن أجل التخفى وراء عواطف التأليه ومن تحت قناع الايمان تتم التضحية بأفعال الانسان فلا يكون للانسان قدرة أو استطاعة أو تأثير (١٤٠) . وقد تم التركيز على ذلك في العقائد المتأخرة خاصة نفى تأثير الانسان ونفى قوانين الطبيعة المستقلة اثباتا للصفات خاصة القدرة والارادة تأكيدا لوضع العصر وقوى القهر وسلبا لقوى الانسان وهما لقوانين الطبيعة (١٤١) . والسؤال للمتكلم المتقدم والمتأخر عن يدافع ؟ عن الله أم

(١٤٠) هذا هو موقف جمهور الاشاعرة اذ يقول الاشعري : نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدرة لنا ولا نثبت ذلك لانفسنا ، اللع ص ٩١ ، أجمع المسلمون على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وأخبرنا أنا لا نشاء شيئا الا وقد شاء الله أن نشاء . . . لا يستطيع أحد أن يفعل شيئا قبل أن يفعله أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله أو أن يفعل شيئا علم الله أنه لا يفعله ، مقالات ج ١ ص ٣٢٠ ، الله مريد لكل شيء ويجوز أن يراد ، اللع ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد أصبح هذا هو ايمان أهل السنة جميعا الا يحدث شيء في العالم الا بإرادته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، الفرق ص ٣٣٦ ، لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ، المحصل ص ١٤٠ ، مقدر لجميع الأفعال ، لا يكون حادث الا بإرادته ، ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، الانصاف ص ٢٨ ، خالق أفعال العباد هو الله ، السائل ص ٣٧٤ ، أفعال العباد كلها واقعة بقدر الله مخلوقة له ، المطالع ص ١٨٩ ، أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله ومقدرها ، المواقف ص ٣١١ ، في أن الله مريد لجميع الكائنات ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، قال الشيخ أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله ، أنه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر وأنه لا موجب لكل ومبدعه ولأنه علم ممن يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لماكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الإرادة به ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، في أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله وحدها ، في أنه تعالى مريد لجميع الكائنات ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، ارادة الله وتعلقها بكل كائن حي ، التحقيق ص ١٢٥ — ١٢٦ .

(١٤١)

والفعل في التأثير ليس الا للواحد القهار جل وعلا

==

عن الانسان ؟ من الذى تهدد حريته وأفعاله الله أم الانسان ؟ وقد بلغت المزايدة أن جعل الله مريدا لكل شيء كما أنه مريدا لذاته ومراد من غيره . وهل الله موضوع ؟ هل الله موضوع لارادة الانسان ومتعلق بها ؟ وهكذا يسلب من الانسان اخص خصائصه وهو خلق الافعال ومسؤوليته عنها بدون ثمن الا اثبات عواطف التآليه والتأكيد على الاجلال والتعظيم تعبيرا عن انتصار جماعة السلطة وتحدثها بلغة المنتصر ، لغة السيطرة والقوة والعظمة والجلال . وما الحكمة في جعل الانسان غير خالق لافعاله الا الرغبة في السيطرة عليه واملاء ارادة خارجية عنه (١٤٢) ؟ وكثيرا مما يقال تحصيل

ومن يقل بالقوة المودعة	فذلك يدعى فلا تلتفت
ومن يقل بالطبع أو بالعلة	فذاك كفر عند أهل الملة
حياته وقدره ارادة	الخريدة ص ٢٣ — ٢٧
وان لم يكن لعبده قد أمرا	وكل شيء كائن ارادة
كلامه والسمع والابصار	فالقصد غير الامر فاطرح المرا
وقدره وارادة تعلقا	فهو الاله الفاعل المختار
وجائز في حقه ما أمكنا	بالممكنات كلها أخی التقى
فخالق لعبده وما عمل	الخريدة ص ٣٠ — ٣١ ، ص ٣٦
وخنازل لمن أراد بعده	ايجادا اعداها لرزقه الفنا
	موقف لمن أراد أن يصل
	ومنجز لمن أراد وعده
	الجوهرة ص ١١ — ١٢

(١٤٢) يقول الباقلاني ان الله أخبر أنه خالق الاعمال على العموم كما أخبر أنه خالق لصورتنا وذواتنا على العموم ، الانصاف ص ١٤٥ ، ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة اجماعا وان اختلفنا في خالقها . وهو قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق . فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره الا كلامه ، والمخاطب لا يدخله تحت الخطاب ، الانصاف ص ١٤٥ ، لا يكون من العباد شيء الا وهو خلق الله ومزاد له ، لا يجوز أن يخلق أحد غيره ، ولا يكون في ملكه الا ما أراد ، الانصاف ص ١٤٣ . ويقول الجويني : اتفق سلف الامة قبل ظهور البدع والاهواء واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب

حاصل . فمن منا لا يقول بذلك اعترافا بالحق النظرى ؟ ولكن يستعمل
أحيانا للارهاب ومنعا للاعتراض وطلباً للتسليم وتغريفا للثورة وقضا على
التمرد .

وكما ينشأ الجبر بنفى الصفات فى التوحيد ثم نقل القانون الى الانسان
بالماتلة ونفى الحرية باعتبارها صفة للانسان او باثبات الصفات خاصة
العلم والقدره والارادة على نحو مطلق بحيث لا يحدث فى العالم شىء بما
فى ذلك أفعال الانسان خارجها دون علم او بتدبير وتدخل منها ينشأ الجبر
ايضا من التالىه ، تالىه الانسان أو تالىه الامام . فاذا ما تحول الامام الى اله
وجبت له الطاعة المطلقة لانه يعلم كل شىء ويقدر كل شىء، ويطلع على خصائص
العباد ويقرر أعمال الناس . وفى أساطير الخلق فى التالىه يقرر الامام
المؤله أفعال العباد من قبل ويقوم المؤله بالوظائف الالهية فى خلق كل شىء
وتقديره مسبقا (١٤٣) . وكما ينشأ الجبر من التالىه فى التوحيد ينشأ ايضا
عن التشبيه . فاعتبار المؤله جسما أى طبيعة يجعله هو المسيطر على
أفعال العباد باعتبارها احد مظاهر الطبيعة (١٤٤) . ويظهر الجبر ايضا

المالين ولا خالق سواه ، ولا مخترع الا هو . فهذا هو مذهب اهل الحق .
فالحوادث كلها حدثت بقدره الله ، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به
وبين ما تفرد الرب بالاعتقاد عليه . ويخرج من مضمون هذا الاصل أن كل
مقدور لقادر ، فآله قادر عليه وهو مخترعه ومنشؤه ، الارشاد ص ١٨٧ .

(١٤٣) فى اسطورة الخلق عند المفرة بن سعيد لما أراد الله خلق
العالم تكلم باسمه الاعظم فطار فوق على رأسه تاج ثم اطلع على أعمال
العباد وقد كتبها على كفه فغضب من المعاصى فغرق فاجتمع من عرقه بحران
أحدهما مالح والآخر عذب ، المالح . مظلّم والعذب نير ، مقالات ج ١ ، ص
٢٧٢ ، الفرق ص ٢٣٩ — ٢٤٠ ، الملل ج ٢ ، ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعند
بيان بن سيمان يعلم على الغيب ويعلم ما فى الغد ، وما تشتمل عليه الارحام
من الاولاد ، وما يغيب عن الناس فى بيوتهم . والائمة يعلمون ذلك كما علم
على ، الرد ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(١٤٤) هذا هو موقف الاسماعيلية واهل احدى فرق الامامية ، وكلها
تقول بالجبر والتشبيه ، الرد ص ٣٢ ، وعند هشام بن الحكم أعمال العباد

حتى عند الإمامية المعتدلة فما دام الامام قد أعطى أكثر مما يعطى أى انسان فانه تكون له السيطرة على أفعال الآخرين (١٤٥) . وكما يكون الاضطهاد سببا في التاليه فانه يكون سببا للجبر . ولكن قد يظهر الجبر في صورة تحرر ضرورى . فالمجتمع المضطهد يبغي التحرر ورفع الظلم فيؤمن بالنصر الضرورى وبالتحرر الواجب وبالخلاص كحتمية تاريخية . فهو جبر تاريخى . مماثل لتحرر جبرى . ولكن هذا التحرر سرعان ما يتحول الى جبر لانه يتم عن طريق الولاء المطلق والطاعة غير المشروطة للامام المؤله . فالشيعة على اختلاف اصنافها غالبية أو متوسطة أو معتدلة من أنصار التاليه أو التجسيم أو التشبيه تثبت القدرة وتنفى أن يكون فعل الايمان فعل حر بإرادة الانسان . فافعال الجوارح وافعال القلوب كلاهما من تقدير المؤله المعبود (١٤٦) . وتصبح أفعال الشعور الداخلية أفعالا مجبرة اذ تحولت الى عمليات كونية وليست أفعالا فردية وكان حتمية قوانين الافلاك ومساراتها شاملة لأفعال البشر واختيارات الافراد .

وقد ينشأ القول بالجبر في صورة القول بالقدر واثبات علم الله الشامل وادارته المطلقة على أفعال العباد ، أفعال الجوارح وافعال القلوب ، من التعصب للايمان ورفض كل حاجة عقلية فيه . وينتج عن ذلك أن القرار المتخذ أو الفعل المتحقق لا يكون فقط قرارا أو فعلا ناتجا عن أعمال الفكر

مخلوقة لله ، مقالات ج ١ ، ص ١١٠ ، الفرق ص ٦٧ ، وعند هشام بن سالم الجوالقى وشيطان الطاق الحركات هي أفعال الخلق لان الله أمرهم بالفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٦ ، وعند شيطان الطاق لا يكون الفعل الا أن يشاء الله ، مقالات ج ١ ، ص ١١٢ .

(١٤٥) يقول فريق من الزيدية أن أعمال العباد مخلوقة خلقها وأبدعها واختراعها بعد أن لم تكن فهي محدثة له ومخترة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٣٩ .

(١٤٦) تقول الشيعة في القدر أن الكافر كفر لعل وبسبب من قبل الله الجاه الى الكفر بل الجاه الى كفره واضطراره اليه وأدخله فيه وأن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية ، الانتصار ص ٦ .

أو شحذ الإرادة بل هو قرار أو فعل صادر عن علم أعظم وإرادة أشمل .
وهنا يلتقى الضدان الجبر عن طريق الاستسلام المؤقت لحين ظهور الامام
والجبر عن طريق الثورة والتمرد الفوري ومحااجة الامام رايًا برأى . يلتقى
السر والعلن ، الخفاء والظهور (١٤٧) . والحقيقة أن الجبر هذه المرة
مجرد لغة واصطلاح ووسيلة تعبير وطريقة في الحديث ولا يفيد تصورا أي
عقيدة كما هو الحال في الدوامع السابقة . كما أنه تعبير عن تقوى حقيقية
وطهارة دينية وإخلاص وليس عن تقوى زائفة أو مزايمة في الايمان .
وظيفته استدعاء الإرادة الالهية على الاعداء وبأن الله قاهر الظلم ومنصب
العدل وثقة بالنصر . وهو أقرب الى اجماع الامة كما يتضح ذلك في الدين
الشعبي اذ ان الجبر بهذا المعنى هو العقيدة السائدة عند الجمهور والتصور
الشائع والغالب على ايمان العوام دون جهاد مواز أو عمل مقارن . ومن
ثم بضر أكثر مما ينفع ، ويؤدى في النهاية الى التواكل والسلبية واللامبالاة .
وقد يكون مقرونا بالعمل عند بعض الخواص بناء على الحتمية التاريخية .

لذلك قد ينشأ الجبر من الطرف المقابل للتعصب في الاعتقاد أى من
اللامبالاة عن اصدار أى حكم على الايمان أو على العمل . ولذا الحكم وقد

(١٤٧) هذا هو موقف بعض الخوارج اذ يقول الكثير منهم أن أعمال
العباد مخلوقة والله لم يزل مريدا لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ، وهو
ريدا لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم لا بانه على حب ذلك بل ليس باب
عنه ولا بمكره عليه ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، وعند الاباضية الله خالق
أفعال العباد ، الفرق ص ١٠٥ ، وعند المجهولية أفعال العباد مخلوقة لله
وأثبتت القدر ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، وعند
الشعبيية أن أحدا لا يستطيع أن يعمل الا ما شاء الله وأن أعمال العباد
مخلوقة ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، وعند الخازمية الله خالق أعمال العباد
ولا يكون في سلطانه الا ما يشاء ، الملل ج ٢ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، لا خالق
الا الله ، ولا يكون الا ما شا الله ، الفرق ص ١٩٤ ، ويدل على صحة ذلك
اجماع المسلمين وأنهم يقولون لا خالق الا الله وأنه لا رازق الا الله ولا محيى
ولا مميت الا الله ، وبالتالي فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقا . كما
أثبتت الخلفية القدر ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، وأضافوا القدر خيره وشره
الى الله ، الملل ج ٢ ، ص ٤٥ ، وقالت الشيعانية بالجبر ، ووافقوا جهبا فيه
وفى نفى القدرة الحادثة ، الملل ج ٢ ، ص ٥٠ .

تم كل شيء ، ولا يمكن تغيير ما وقع ، وليس أمام الانسان الا ارجاء الحكم الى حين ؟ وما دامت المراجعة قد غابت والمساءلة قد انعدمت ففهم المسؤولية ولماذا الحرية ؟ وفيهم خلق الانسان لافعاله مادام كل شيء مؤجلا الى يوم الحساب ؟ (١٤٨) وهو الوجه الآخر للجبر في الدين الشعبي عند العوام في حالات السكينة والهدوء باستثناء ثورات الغضب وحركات التمرد والعصيان والانتفاضات الشعبية . الجبر هنا عقيدة السلطة تعززها للسيطرة على الجماهير ، وعقيدة الجماهير تعبر بها عن عجزها ، وتؤجل بها صراعا مع السلطة ، وتزيح بها المسؤولية عن كاهلها ، وتلقيها على غيرها دون انتظار للخلاص .

ب — عقائد الجبر : ويتضمن الجبر عدة عقائد في مقدمتها القضاء والقدر ثم خلق الله للخير والشر ثم الاشقاء والاسعاذ ، ثم التوفيق والإذلال . واذا كانت عقيدة القضاء والقدر ضمن خلق الافعال فان باقى العقائد على حافتي خلق الافعال والحسن والقبح العقليين . وقد ارتبطت العقيدة الام وهو الجبر برأس عقائده وهو الايمان بالقضاء والقدر حتى أصبحت العقيدتان ، الاصلية والفرعية متلازمتين . فالقول بالجبر هو اثبات للقضاء والقدر واثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر (١٤٩) . وأصبح كل

(١٤٨) هذا هو موقف بعض المرجئة اذ قال صنف منهم بالجبر في الاعمال ، الفرق ص ٢٠٢ ، ومالوا الى قول جهم في الاعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة ، الفرق ص ٢٥ ، ومنهم الحسين بن النجار ويثبتون القدر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥١ ، وعندهم ان أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ولا يكون في ملك الله الا ما يريد ، والله لم يزل مريدا ان يكون في وقته ما علم انه يكون في وقته ، مريدا ان يكون ما علم انه لا يكون ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، والنجارية كلهم يوافقون الجبرية في خلق الاعمال والاستطاعة ، اعتقادات ص ٦٨ .

(١٤٩) الباب السادس في الجبر والقدر وما يتعلق بهما من المباحث وفيه مسائل . المختار عندنا ان عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة ومع ذلك تكون الانفعال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، خاتمة في القضاء والقدر ، المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

ناف للقدر قدرى مع أن المثبت له هو أولى بالتسمية (١٥٠) .

١ — القضاء والقدر . وتعنى عقيدة القضاء والقدر أن كل ما يحدث في العالم مكتوب من قبل ومسطر على صفحة الكون . يحدث بالضرورة بصرف النظر عن ارادة الانسان . والفعل الانساني ما هو الا منفذ له بالضرورة . ولا تغفل التفرقة بين الوصف والحكم شيئا من الجبر ، فالوصف علم ، والعلم الالهى كامل ، ومن كمال العلم وقوعه كعلوم والا كان علما انسانيا خالصا تكون فيه الفجوة بين العلم والواقع حادثة . لا بهم إذن

(١٥٠) من هم القدرية ؟ هل هم الذين يثبتون القدر لله مثل الاشاعرة أم الذين ينكرونه مثل المعتزلة ؟ هل هم الذين ينفون القدر عن الانسان مثل الاشاعرة أم الذين يثبتونه مثل المعتزلة ؟ في الحقيقة أن التسمية أولى بالاشاعرة منها بالمعتزلة أى بالمثبتين للقدر لا بالنافين له وهو رأى المعتزلة في التسمية ومن هو أحق بها ولكن الاشاعرة يلصقونها بالمعتزلة كاتهام لان النفى والرفض بطبيعته اتهام . يقول الاشعري « زعمت القدرية أنا (الاشاعرة) نستحق اسم القدر لاننا نقول أن الله قدر الشر والكفر فمن يثبت القدر كان قدريا دون من لم يثبته . فيقال لهم القدرى هو من يثبت القدر لنفسه دون ربه وأنه يقدر أفعال دون خالقه وكذلك هو في اللغة . . . فلما كنتم تزعمون أنكم تقدرون أفعالكم وتفعلونها دون ربكم وجب أن تكونوا قدرية ولم تكن نحن قدرية لاننا لا نضيف الأعمال الى أنفسنا دون ربنا ولم نقل اننا نقدرها دونه وقلنا انها تقدر لنا . ويقال لهم اذ كان من أثبت التقدير لله قدريا فيلزمكم اذا زعمتم أن الله قدر السموات والارض وقدر الطاعات أن تكونوا قدرية » . الإبانة ص ٥٤ . ويقول ايضا « نحن نثبت أن الله قدر أعمالنا وخلقها مقدره لنا ولا نثبت ذلك لانفسنا . فمن أثبت القدر لله وزعم أن أفعال العبد مقدره لربه لا يكون قدريا » ، اللبع ص ٩٤ ، « وزعموا أنهم ينفردون بالقدره على أعمالهم دون ربهم فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله . ووصفوا أنفسهم بالقدره على ما لم يصفوا الله بالقدره عليه » ، الإبانة ص ٧ ، وقد أبرز علم الكلام المتأخر القضية نفسها . فالقدرية تنفى القدره وتزعم أن الله لم يقدر الامور ازلا وتقول الامر نفى أى يستأنفه الله علما حال وقوعه ولقبوا بالقدرية لخوضهم في القدر حيث بالغوا في نفية . ولا يقال مثبت القدر أحق أن ينسب اليه لانه كما يصح نسبه الى مثبتة يصح الى نافية اذا بالغ في نفية وهؤلاء انقرضوا قبل الامام الشافعى . وأما القدرية التى تنسب أفعال العبيد الى قدرهم مع علم الله بها قدريتان : ١ — تنكر سبق علم الاشياء قبل وقوعها وتبالغ في نفى القدر . ب — تنسب أفعال العباد الى قدرهم ، التحفة ص ١٥ ، الامر ص ١٠٤ .

إذا كان المكتوب وصفاً أو حكماً فالحكم وصف والوصف حكم ، والعنوان الوصفية علوم حكمية . و « اللوح المحفوظ » صورة فنية للتدوين والتسجيل ، والعلم المحفوظ دون جهل أو نسيان والا كان أمراً سمعياً خالصاً يدخل في السمعية ويخرج عن العقلية طبقاً لبناء العلم . وخلق الأفعال والحسن والقبح العقليان أى موضوعاً العدل مع التوحيد من العقلية (١٥١) .

والقضاء والقدر متلازمان ، الأول هو الأساس والثانى هو البناء . الأول هو الخطة والثانى تحقيقها . الأول هو الممكنات (اللوح) والثانى التحقيقات فى الأعيان . الأول هو الأجمال والثانى هو التفصيل . وهو ما يقابل عند الإنسان علاقة النظر بالعمل أو العلم بالخاص أو الكل بالجزء أو الممكن بالواقع أى أنها علاقة إنسانية صرفة تكشف عن بنية الفعل .

(١٥١) عند أبى حنيفة الله هو الذى قدر الأشياء وقضاها ولا يكون فى الدنيا ولا فى الآخرة شئ إلا بمشيئته وعلمه وقدره . وكتبه فى اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند الأشعرى كما أراد الله وعلم أراد من العباد ما علم ، وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ويتبدل ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ ، ويقول الباقلانى : نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره الإطلاق بمعنى أنه لا يعترض على حكمه السابق وأرادته الأزلية ، ولا يتقدم بين يديه الاعتراض بل تسلم بما أَرَادَهُ مِنَّا وفى غيرنا ولا نعترض بما يفعل فيقول : نحن نرضى بقضاء الله الذى هو خلقه كما أخبرنا به ومدحنا على فعله ووعد عليه الثواب فنرضى بذلك ونريده لنا ولجميع أخواننا المسلمين ، الانصاف ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وفى العقائد المتأخرة قيل شعرا :

وواجبنا إيماننا بالقدر وبالقضاء كما جاء فى الخبر
وكل أمر بالقضاء والقدر وكل مقدورنا فمألنا من مفر

الجوهرة ج ٢ ، ص ١٥ — ١٧

فكن له مسلماً كى تسلماً واتبع سبيل الناسكين علماً

الخريدة ص ٧٦ — ٧٧

فوجب الرضا بالقضاء والقدر الموعد بالجزاء

الوسيلة ص ٤٤

الانسانى (١٥٢) . واذا كانت عقيدة قل بها جميع الانبياء فقد كان ذلك طبيعيا في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشرى حتى يستقل عقل الانسان وارايدته أمام نظام الطبيعة الثابت (١٥٣) .

وقد تخف حدة الإلزام والجبر في المعنى ويصبح القضاء والقدر مجرد اعلام واخبار وتبيين وبيان . فهو يشير الى النظر لا الى العمل وإلى العلم لا الى الإرادة ، وإلى نظام الكون لا الى حرية الانسان . فالحقضاء هنا معناه الحكم أو الأمر أو الخبر ولبس الاجبار والاقهار والتأثير . قد يكون معناه الترتيب والنظام أى ارتباط سلسلة الحوادث فيما بينها بالعلّة والمعلول . وهى الحتمية الطبيعية أساس العلم وليس جبر الافعال أساس المسؤولية الخلقية . هناك الخلق والتقدير على مستوى الكون والطبيعة ولكن هناك أيضا حرية تامة وخلق انسانى فى الطبيعة وتغير لاشكالها وصورها ومسارها خاصة فيها بتعلق بالنظم الاجتماعية . التبيين والاعلام مجرد كشف العلم . وهذا لا يعرف مسبقا . فالعلم بعدى الا من خطة انسانية يضعها الانسان لينفذها ويعد لها ثم ينفذها بالفعل فتكون قبلية بعدية : استنباطية استقرائية معا مثل الوحي بدليل النسخ وتطور النبوة . وقد يكون الإلزام لنفسه الزاما داخليا باطنيا صرفا أو الزاما عقليا مبدئيا أو الزاما اخلاقيا وليس بالضرورة الزاما خارجيا ، وهو ما يعرف الآن بلغتنا المعاصرة باسم « الجبر الذاتى » (١٥٤) .

(١٥٢) القضاء والقدر متلازمان أحدهما بمنزلة الأساس والآخر بمنزلة البناء . القضاء هو وجود الممكنات فى اللوح مجلّة على سبيل الإبداع والثانى وجودها فى منزلة الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد ، الدر ص ١٤٨ .

(١٥٣) اشتهر من أكثر أهل الملل أن الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أعمال العباد . وأمره ظاهر عند أهل الحق لما نبين أنه الخالق لها نفسها وللقدرة والداعية الموجبتين لها ، الدر ص ١٤٩ .

(١٥٤) فبمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير . وقد يكون بمعنى

=

وكما أن القول بالجبر كان نتيجة طبيعية لاثبات الصفات فإن عقيدة القضاء والقدر نتيجة طبيعية لاثبات الإرادة والقدرة كصفتين لله . فإله مريد لجميع الكائنات وقادر على كل شيء . ويصل الأمر إلى اعتبار القضاء والقدر صفاته في الازل (١٥٥) . ويقوى إذا كانا من صفات الذات وتخف الحدة إذا كانا من صفات الفعل . فصفات الذات أقوى لأنها ترتبط بالازل وصفات الفعل أقل لأنها أقرب إلى الحدوث . وقد تنشأ حلول متوسطة فيكون القضاء قديما والقدر حادثا وهو أقرب إلى العقل ، وصلة القضاء

الالزام فتكون الواجبات بالقضاء والقدر دون الباقي . وقد يراد بها التبيين والإعلام . وقد أجاب الأشعري على سؤال : هل قضى الله المعاصي وقدرها بنعم ، خلقها بأن كتبها وأخبر عن كونها ، كما أجاب على سؤال أفقضاء الله حق بأنه قضاء الله الذي خلق ما هو موجود كالنفس والمعاصي لأن الخلق منه حق ومنه باطل . وأما القضاء الذي أمر والقضاء الذي هو إعلام وأخبار وكتاب فحق لأنه غير المقضي . اللع ص ٨١ ، ويقول ابن حزم أن بعض الناس ذهبوا لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين (القضاء والقدر) إلى أن ظنوا فيهما معنى الإكراه والإجبار وليس كما ظنوا وإنما معنى القضاء في لغة العرب التي خاطبنا بها الله ورسوله بها نتخاطب ونتفاهم مرادنا أنه الحكم فقط أو الأمر أو الخبر ، الفصل ج ٣ ، ص ٣٩ ، ومعنى القضاء في اللغة العربية الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء ، الفصل ج ٣ ، ص ٣٩ ، ومعنى القضاء والقدر حكم الله في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا ، الفصل ج ٣ ، ص ٤٠ ، ويتساءل الباقلاني ، على كم وجه ينقسم القضاء ؟ ويجيب خمسة أقسام . ١ — قضاء يكون بمعنى الخلق . ب — التسليط . ج — الأخبار والإعلام . د — الأمر . ه — الحكم والالزام ، الانصاف ص ١٦٥ — ١٦٦ .

(١٥٥) في أن الله مريد لجميع الكائنات ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ ، المواضع ص ٣٢٠ — ٣٢٣ ، القضاء والقدر والمشية صفاته في الازل بلا كيف ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند الأشعري إرادة الله واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع الإرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عبادته من حيث أنها مخلوقة لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ ، قضاء الله عند الإشاعة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيها لا يزال وقدرته إيجاده أيها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحكامها (الجرجاني) الدر ص ١٤٩ — ١٤٩ ، إرادة الله وتعلقها بكل كائن حتى ، التحقيق ص ١٢٥ — ١٢٦ .

بالقدر كصلة بين العام والخاص ، أو يكون القضاء حادثا والقدر قديما وهو ما يعارض طبيعة الصلة بين الكل والجزء ، وبين الممكن والواقع (١٥٦) .

وفي العقائد المتأخرة ضاع موضوع خلق الأفعال كلية في التوحيد ثم أصبح معنى التوحيد المعبر عنه في « لا اله الا الله » هو الايمان بالقضاء والقدر الذي أصبح هو الموضوع البديل لخلق الأفعال وللتوحيد على السواء . ثم اقترب من التصوف وتوحد به وأصبح الموحد هو الصوفي الذي يؤمن بالقضاء والقدر . لم يصبح الايمان بالقضاء والقدر فقط إحدى عقائد الجبر وأحد الحلول للفعل الإنساني بل أصبح ايمانا أعمى مكتفيا بذاته وانتهى موضوع الأفعال الأولى . وبالتالي أصبحت شهادة « لا اله الا الله » وهي شعار الرفض والتحرر المعبر عن فعلى النفى والاثبات شعار الايمان بالقضاء والقدر طبقا لعقيدة الاستغناء والافتقار ، استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه . وبالتالي أصبحت عقيدة القضاء والقدر هي كل

(١٥٦) الحل الأول للاشاعرة والثاني للماتريدية . فقد اختلفت الاشاعرة والماتريدية في القضاء والقدر . فالقدر عند الاشاعرة ايجاد الله الأشياء على قدر مخصوص فيرجع الى صفة فعل وعند الماتريدية تحديد الله أزلا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر أى علمه أزلا صفات المخلوقات فيرجع الى صفة العلم وهي من صفات الذات . والقضاء عند الاشاعرة ارادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال فهي من صفات الذات وعند الماتريدية ايجاد الله الأشياء مع زيادة الأحكام والاتقان فهو صفة فعل . فالقدر حادث والقضاء قديم عند الاشاعرة على عكس الماتريدية ، التحفة ص ١٦ - ١٧ ، الاتحاف ص ١٠ ، ولما كانت الماتريدية تراجع عن الاشاعرة واقتربا من الاعتزال تحت تأثير الحنفية في الفقه فإن هذا الاقتراب لم يظهر الا في رد القضاء الى صفة العلم وليس صفة الارادة كما هو الحال عند الاشاعرة . وظهر تشدد الماتريدية في اعتبار القدر صفة أزل مما يدل على سيادة عقيدة القضاء والقدر في الدين الشعبي خارج النسق الماتريدي العام . ويقول شارح أبى حنيفة يجب الرضا بالقضاء والقدر وهو تعيين كل مخلوق بمرتبه التي توجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من مكان وزمان وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب ، شرح الفقه ص ١٣ .

التوحيد والعدل (١٥٧) .

والعجيب أنه حتى بعض الحركات الإصلاحية تثبت القضاء والقدر وتكفر كل من لا يؤمن به . بل أن القضاء والقدر يحطان على الإنسان بسلطة النصوص دون أى عرض عقلى أو تحليل لسلوك الإنسان . ثم يتحد القضاء والقدر مع الصبر عند الصوفية ويتم الإصلاح عن طريق الصبر على أقدار الله . بل أن كل من لم يسع إلى الأقدار سعت إلى الله . وكل من سعى إلى الأقدار ، لم تسع إلى الله وكان الإنسان وجوداً من أجل قدره . فالحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الإنسان . وإذا سعى الإنسان باختياره الحر وإدراكه العقلى وتمييزه بين الحسن والقبح لم يتم أى فعل ولم يتحقق شيء (١٥٨) .

(١٥٧) عقيدة الاستغناء والافتقار موجودة من قبل عند الأشعرى إذ يقول « أنا (الأشاعرة) نلجئ أمورنا إلى الله ، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إلى الله » ، الإبانة ص ٩ . وأما الإيمان بالقدر فيدخل فيه قولنا « لا إله إلا الله » أعنى في جزء الافتقار لأن القدر مجوع أمور ثلاثة القدرة والإرادة والعلم ، الجامع ص ٢٧ ، وقد قيل شعرا :

وذى العقائد التى تقررت فى لازم الشهائتين اندرجت
إذ لازم الكلية الشريعة غناء قل وحاجة الخليقة
فيوجب استغناؤه لنفسية سلبية واستثن وحدانية
الوسيلة ص ٣٤ - ٣٥

(١٥٨) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب إذ يقول : اعتادا على ابن القيم يظن الجاهلون أن ما أصابه لم يكن بقدر الله وحكمته وأنكر أن يكون ما جرى بقضائه وقدره أو أنكر أن يكون قدره لحكمة بالغة يستحق عليها الحمد ، الكتاب ص ١٥٦ - ١٥٧ ، ثم يستنبط محمد بن عبد الوهاب من الإيمان بالقضاء والقدر عدة مسائل منها : أ - فرض الإيمان بالقضاء والقدر . ب - بيان كيفية الإيمان به . ج - أحباط عمل من لم يؤمن به . د - الأخبار بأن أحدا لا يجد طعم الإيمان حتى يؤمن به . هـ - جرى بالمقادير في تلك الساعة إلى قيام الساعة . و - براءة الرسول محمد . من لم يؤمن به ، الكتاب ص ١٦ ، ويقول أيضا : والصبر على أقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ ، الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يسمع ومنعها عن سعى ، الكتاب ص ١٢ ، من الإيمان الصبر على أقدار الله ، شدة الوعيد فمن صرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية . علامة إرادة الله بعبذه

ولكن بعض الحركات الإصلاحية الأخرى أعادت النظر في عقيدة القضاء والقدر والتفرقة بينها وبين مذهب الجبرية وإعادة تفسير القضاء والقدر على أنه جبر ذاتي لا ينفي الفعل بل يبعث على الإقدام ويمنع من الإحجام والتردد . فالاعتقاد بالقضاء له أساس وجداني ويقوم على العلة والمعلول والإيمان بالأسباب ، يبعث على شجاعة الأفراد ضد التوكل والبطالة والكسل وله سند من التاريخ إذ به تقدمت الأمم ونهضت الشعوب وكأنه ضمن قوانين التاريخ وسنن الأمم في الكون (١٥٩) .

وقد لاحظ بعض المحدثين في العقائد المتأخرة ذلك أيضاً وحاولوا التوفيق بين عقيدة القضاء والقدر والدعوة إلى العمل (١٦٠) . كما حاولت حركة إصلاحية ثلاثة النهى عن الخوض في القدر والتأكيد على أن علم الله بعمل الإنسان الاختياري ليس ملزماً وبالتالي الانتقال خطوة من الأشعرية إلى الاعتزال (١٦١) . كما حاولت حركة إصلاحية رابعة نفى العقيدة كلية

للخير ، إرادة الله بالشر ، علامة حب الله للعبد تحريم السخط ، ثواب الرضا بالبلاء ، الكتاب ص ١١٠ — ١١ ، الإيمان بالقدر لحصولها لمن لم يسع لها ومنعها ممن سعى ، الإيمان بالله ، والصبر على أقدار الله ، الكتاب ص ١١٠ — ١٥٦ ، باب ما جاء في منكرى القدر ، الكتاب ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(١٥٩) هذه هي محاولة الإنفاني في « الرد على الدهريين » وفي « رسالة القضاء والقدر » فالاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع بل ترشد إليه الفطرة وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان . . . التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل لا في البطالة والكسل ، الأعمال الكاملة ص ١٨١ — ١٨٨ .

(١٦٠) « ولا تغتروا بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد على العمل الصالح وصاروا دعاة الشياطين حتى كادوا بأقوالهم هذه وزخرفتها أن يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وأن يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والاقبال على المعاصي اعتماداً على تلك الشبهات الواهية » ، القول ص ٣٧ — ٣٨ .

(١٦١) هذه محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » إذ يقول « سر القدر انتهى عنه حقيقة » التوحيد ورد الشرك ، علم الله بعمل العبد الاختياري ليس ملزماً ، الرسالة ص ٥٩ — ٦٥ .

على نحو شعري دون نقد للعقيدة وتفنيدها لحججها وبيان لمخاطرها وكشف عن أخطائها (١٦٣) . وكأنه يصعب الدعوة الى العمل والحرية. وعقيدة القضاء والقدر مازالت راسخة في التراث ، واحدى مكونات الدين الشعبي وموجها لسلوك الجماهير .

ومن العقيدة الام ، القضاء والقدر ، تنبع عدة عقائد أخرى في مقدمتها مسؤولية الله عن الخير والشر والحسن والقبح وكل ما يحدث في العالم من نفع أو ضرر للانسان لما كان الله خالق كل شيء ، والخير والشر والحسن والقبح والنفع والضرر أشياء مخلوقة . واذا كان من المعقول أن يصدر الخير عن الخير فكيف يصدر الشر عن الخير ؟ وأين مسؤولية الانسان في الاختيار وفي التمييز بين الحسن والقبح ؟ يثبت القضاء والقدر اذن بخيره وشره دون حتى التساؤل كيف يكون المؤله المعظم خالقا للشر وبالتالي يضع التنزيه في رحمة اثبات خلق الله الشامل لكل شيء (١٦٣) . وقد ظهر ذلك بوضوح

(١٦٢) هذه محاولة محمد اقبال اذ يقول شعرا :

من القرآن قد تركوا المساعي	وبالقرآن قد ملكوا الثريا
الى التقدير ردوا كل سعى	وكان زماعهم قدرا خنيا
تبدلت الضمائر في اسرار	فما كرهوه صار لهم رزيا
ذلك الظالم سعى	ضرب الكليم ص ٩
	اختيارا فيه جبرا
	ضرب الكليم ص ٣١

ويقول أيضا :

على كل غصن تبين أن	النبات مشوق لرحب الفضاء
فما قر في ظلمة التراب حب	جنون النشوء به والنماء
فلا تبغ في فطرة ترك سعى	فما ذاك معنى الرضا بالقضاء
لاهل النماء فضاء فسيح	وما ضائق ملك الاله فسيحا
	ضرب الكليم ص ٣٥

(١٦٣) عند أبي حنيفة خيره وشره من الله ، الفقه ص ١٨٤ ، وعند الاشعري أن الله أراد جميع أفعال العباد خيرا وشرها ، نفعها وضررها ،

عند الفلاسفة في قولهم بالقضاء والقدر على مستوى الكون . فالنظام في الوجود أو في العالم متوجه الى الخير لانه صادر عن الخير ، وتلك هي العناية الازلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلا في القضاء الالهى دخولا بالذات لا بالعرض . ولما كان الله هو العالم عند الفلاسفة أصبحت مسؤولية الله عن الشر عند الاشاعرة مسؤولية الكون كله . والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات لا وجود له الا في اللفظ أو الذهن وليس في الوجود . وهو داخل في القضاء الالهى بالعرض لا بالذات . والخير المطلق فهو في الطباع والخلقة . اما الخير المزوج بالشر ، فالتساوى بينهما لا وجود له ، وغلبة الشر على الخير أيضا لا وجود لها . والموجود فقط هو الغالب ، وهو رنة تغول تجعل الفطرة خيرة بطبيعتها وتنكر وجود الشر الوجودى ، فالشر بالذات هو العدم (١٦٤) . أما الجهل والعجز والتشويه والوجع والالم

=
الخير والشر بقضاء الله وقدره . ونحن (الاشاعرة) نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره ، حلوه ومره ، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن يصيبنا وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وأن العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله ، الابانة ص ٩ ، وعند أهل السنة لا يكون في الأرض من خير ولا شر الا ما شاء الله ، الأشياء تكون بمشيئة الله . ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون ، مقالات ج ١ ص ٣٢٠ ، ومن عقائدهم الايمان بالقدر خيره وشره من الله . التنبيه ص ١٥ — ١٦ ، وعند أهل السلف القدر خيره وشره من الله ، الملل ص ٢ ص ٧١ ، وقد استمر ذلك في العقائد المتأخرة حتى أصبحت ركنا من أركان الايمان . فأركان الايمان ستة والايمان بالقدر ، الجامع ص ٢ ، وأما الايمان بالقدر فمجموع أمور ثلاثة قدرة وإرادة وعلم . فالواجب علينا أن نعتقد أن كل ما أصابنا من خير وشر ونفع وضر وحلو ومر كله من عند الله أوقعه علينا بقدرته وإرادته وسبق علمه قبل وقوعه ، الجامع ص ٢١ — ٢٢ وقد قيل شعرا :

فهو تعالى خالق كل عمل خيرا وشرأ بإجتناب أهل الزلل

الوسيلة ص ٣٤ — ٣٥

(١٦٤) رأى الفلاسفة في القضاء والقدر : الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا فالصحة أكثر . لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية فكان الخير واقعا بالقصد الاول والشر واقعا بالضرورة والعرض . والتزم فعله لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير . فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا يتألم سابع في البر أو البحر ، المواقف ص ٣٢٣ .

والمرض والظلم والسرقة فكلها مظاهر نقص أى أوضاع اجتماعية يمكن تغييرها ، اعراض طارئة وليست جواهر ثابتة .

٢ — الاسعاد والاشقاء . وتنتج عن القضاء والقدر عقيدة أخرى تماثلها قوة وانتشارا وهو موضوع الاسعاد والاشقاء . وهو التعبير عن القضاء والقدر على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية . هى الصورة الغالبة فى العقائد المتأخرة نظرا لانتشارها فى الدين الشعبى وأثرها فى الحياة الاجتماعية والترويج لها سياسيا لدى النظم القائمة ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية . وأهمية مثل هذه العقائد المتأخرة أنها تكشف عن الوضع الحالى للامة ، بنائها النفسى ووضعها الاجتماعى . فالسعادة والشقاوة أزليان ، مقدران من قبل ، لا يتغيران ولا يتبدلان . « السعيد من سعد فى بطن أمه ، والشقى من شقى فى بطن أمه » ! وبالتالي استحال تغيير الأوضاع الاجتماعية . استحال أن يصبح الشقى سعيدا أو السعيد شقيا ، نظاما كونيا ابديا لا يتغير . والسعادة فى الايمان والاشقاء فى الكفر وليس فى رحابة العيش وبجبوحة الدنيا . ولما كان الفقراء من المؤمنين فهم السعداء ، والأغنياء من الكافرين فهم الاشقياء . يسعد الفقراء بفقرتهم ويشقى الأغنياء بغناهم ! يسعد المظلومون بظلم الظالمين لهم ويشقى الظالمون بظلمهم للظالمين ! والعبرة بالخواتيم وليس بالفواتح ، العبرة بالمآل وليس بالحال . لا يهم ان عاش الشقى شقيا بل يهمه ان يموت سعيدا ولا يهم ان عاش السعيد سعيدا يكفي أنه يموت شقيا ! وتخاف العامة من الخاتمة وتستعد لها كما تخاف الخاصة من السابقة وتخطط لها . تحرص العامة على آخرتها حرص الخاصة على دنياها . وتكاد تجمع العقائد المتأخرة على ذلك والخلاف بينها لفظى لأنها تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية شائعة وعامة فى الامة (١٦٥) . .

(١٦٥) السعادة والشقاوة ، والسعيد والشقى . فوز السعيد مقدر فى الازل حال كونه سابقا عنده تعالى فى علمه . . . شقاؤه فى الازل مثل

والاشقاء والاسعاد صفات تتعلق بالحياة الانسانية لا مهرب

==
فوز السعيد فليس كل من فوز السعيد وشقاء الشقى باعتبار الوصف القائم به في الحال من الايمان في الاول والكفر في الثانى بل اعتبار ما سبق ازلا في علمه تعالى . لم يتحول كل واحد من السعيد والشقى ما سبق ازلا في علمه . فالسعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس . والالزام انقلاب بالعلم جهلا وهو بديهي ، فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الازل لا يتغيران ولا يتبدلان لان السعادة هي الموت على الايمان باعتبار تعلق علم الله ازلا بذلك . والشقاوة هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار . فالخاتمة تدل على السابقة فان ختم له بالايمان دل على انه في الازل كان من السعداء وان تقدمه كفر . وان ختم له بالكفر دل على انه في الازل كان من الاشقاء وان تقدمه ايمان . وخوف العامة من الخاتمة وخوف الخاصة من السابقة وهو اشد وان تلازما . هذا ما ذهب اليه الاشاعرة . وذهبت الماتريدية الى ان السعادة هو الايمان في الحال والشقاوة هي الكفر كذلك . فالسعيد هو المؤمن في الحال اذا مات على الكفر فانقلب شقيا بعد ان كان سعيدا . والشقى هو الكافر في الحال . واذا مات على الايمان انقلب سعيدا بعد ان كان شقيا ، التحفة ص ٦ — ٧ ، وبالجمل ، فالخلاف بين الاشاعرة والماتريدية لفظي لانهم اختلفوا في المراد من لفظ السعادة ولفظ الشقاوة مع الاتفاق في الاحكام ، الاتحاف ص ٢٠٠ ، الخريدة ص ٤٢ .

وقد قيل شعرا :

وجائز في حقه الاجساد	والترك والاشقاء والاسعاد
ثم السعادة وكذا الشقاء	في ازل فلم يكن انشاء
دليل كل ما يليق من عمل	لكن الاعتبار بانتهاء الاجل
فان السعيد ما في الازل	ومثله الشقى لم ينتقل
فمن يموت مؤمنا سعيد	ومن يموت كافرا طريد
فوز العبد عنده في الازل	كذا الشقى ثم لم ينتقل

الوسيلة ص ٣٧ ، الجوهر ص ١١ — ١٢

ويعتمد الاشاعرة على بعض الروايات الاسطورية مثل « تقول الملائكة يا رب اشقى ام سعيد فيقضى الله ويكتب الملك ثم تطوى الصحف فلا يزداد فيها ولا ينقص » او مثل « السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه » فعلم من كل عاقل ان الله اسعد من شاء وكتبه سعيدا واشقى من شاء وكتبه شقيا . وقد اسقط النظام عدالة ابن مسعود ونسبه الى الضلال من اجل هذه الرواية عن النبى ، الفرق ص ٣١٩ ، الملل ج ١ ، ص ٨٧ — ٨٨ .

منها ، بالرغم من أنها الاقل سطوة من صفات الذات والاكثر جدوثا وتغيرا واتصالا بأفعال العباد . فهي خلق أبدى من الله في الانسان ، ليس فقط خلق القدرة على الكفر والايان بل خلق الكفر والايان فلا يبقى للعبد أى دور فيما يحدث له من سعادة أو شقاء . فإذا كانت الصفات قديمة فالاسعاد والاشقاء قديمان بقدمهما لارتباطهما بالتكوين ، والتكوين صفة ذات . الاسعاد والاشقاء إذن أوضاع كونية كالخلق ، في العلم الالهى وفي الفعل الالهى وفي الكون وفي الوجود الانسانى أى في الاسس النظرية الكونية (١٦٦) . والسعادة والاشقاء ليسا في الايمان والكفر وحدهما بل في العمل الصالح او الطالح . فالايان أو الكفر يمثلان النظر وحده دون العمل . والعمل الصالح أكثر اتساعا وامتدادا وانتشارا من العمل الشعائرى الذى يعبر عن التقوى الباطنية أو الحياة الاخلاقية الضامرة . والايان والعمل اختيران وان كانا ضمن العلم الالهى السرمدى الذى يتحقق بتحقيق الانعمال .

(١٦٦) عند الاشعري الشقى من مات على الكفر ، والسعيد من مات على الايمان ، وعند الماتريدى هو الكافر أو المؤمن . وينبغى على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان ؟ فقال الاول لا والثانى نعم . والخلاف لفظى . وأما الاشقاء والاسعاد فلا يتبدلان اتفاقا . أما عند الاشعري فلأنهما الاماتة على الشقاوة أو السعادة فهما من صفات الاعمال وهى عنده حادثة لأنها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور . وأما عند الماتريدى فلأنهما قديمان كالاحياء والاماتة والخلق والرزق ومن ثم فالاشقاء والاسعاد لا يتبدلان لقدمهما ، شرح الخريدة ص ٤٢ — ٤٣ ، السعيد هو من علم الله في الازل أنه سعيد وبأنه يموت على الايمان والاسلام وان كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصى . فالسعيد هو من مات على الايمان والشقى هو من مات على الكفر وباقى علمه لا يتبدل . فالسعيد لا ينتقل من سعادته ولا يتحول عنها . والشقى لا ينتقل من شقاوته ولا يتحول عنها (الاشاعرة) . وعند الماتريدية السعادة تتبدل بالشاوة والشقاوة تتبدل بالسعادة . فالسعيد هو المؤمن في دار الدنيا وقد يصير شقيا في الآخرة بأن يموت كافرا . والشقى من كان كافرا في الدنيا وقد يصير سعيدا في الآخرة بأن يموت مؤمنا . فالسعادة والاشقاء بحسب ما يظهر للعباد . وأما بالنظر الى ما في علم الله الذى لا يتبدل فالسعادة المعلومه له لا تتبدل بالشقاوة وبالعكس . الخلاف لفظى . . . القول ص ٣٧ — ٣٨ ، والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد ، والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ، ولا تغير على الله ولا على صفاته ، النفسية ص ١٣٢ ، شرح التفازانى ص ١٣٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١٣٢ .

ومن الاسعاد والاشقاء تنبثق أمور الخذلان والاضلال والتويعى والهداية وكان العقائد المستقاة من عقيدة القضاء والقدر التى هى لب عقيدة الجبر تتغلغل فى أفعال الشعور الداخلية تغلغلها فى أفعال الشعور الخارجية وربما أيضا فى أفعال الطبيعة والمجتمع والتاريخ . وهى كلها مجرد احساسات وعواطف وانفعالات أى أوهاى وتخيلات وتمنيات ولا شأن لها بصفة التكوين . انما تقوم على الجهل بالاسباب وبالأوضاع النفسية والاجتماعية للأفراد والجماعات . ان القول بأن الله هو الموفق للإيمان والعمل الصالح أو هو الخاذل للكافر وليس قدرة العبد انما يعنى عند العامة مجرد قانون كونى عام أشمل من سلوك الأفراد ويعنى عند الخاصة مجرد ماثور شعبى يعبر عن الدين الشعبى ولا ينفى فى الواقع حقيقة اختيار الإنسان (١٦٧) . ويتم ذلك عن طريق صدق الوعد وليس عن طريق الحق المكتسب وحتى يكون الوعد صادقاً فى حياة البشر . ان الوعد تخلف : وصدق الوعد الإلهى قلب لخلف الوعد البشرى وتعويض عنه .

ج - حجج الجبر . ما أكثر الحجج النقلية التى يمكن لاي مذهب أن

(١٦٧) ان تعلقت (الصفات) بالحياة تسمى أحياء ، وبالموت تسمى أماتة ، أو بالمرزوق تسمى رزقا وترزيقا ، وهى المسماة بصفات الأفعال . الاشقاء خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر فى العبد ويسمى الخذلان والاضلال . قيده الاشامرة بحالة الموت وأطلقه الماتريدى . الاسعاد خلق قدرة على الطاعة أو خلق الطاعة فى العبد ويسمى بالهداية . . . علامة السعادة ودليلها الإيمان والعمل الصالح ، وعلامة الشقاوة ودليلها الكفر بالله . ومتى وفق الله عبده للإيمان والعمل الصالح كان ذلك دليلاً موجبا لسعادته بمقتضى خبره ووعد الصادق الذى لا يخلف . ومتى خذل الله عبداً حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند وكفر كان ذلك دليلاً موجبا لشقاوته بمقتضى خبره ووعد الذى لا يخلف فى حق الكفار .

وقد قيل شعرا :

ومثل توفيق ذوى السعادة وخذلان أهل الخسر والشقاوة

القول ص ٣٧ — ٣٨ : أنظر أيضا ثانيا : أفعال الشعور الداخلية ، رابعا : أفعال الشعور فى الطبيعة ، خامسا : أفعال الشعور فى المجتمع والتاريخ . أنظر أيضا الفصل الثامن عن العقل والنقل والفصل التاسع عن المعاد .

عقيدة إن يجدها تأييدا له وتأسيسا لنفسه عليها . وكلها ظنية نظرا لارتباطها بأسباب النزول وبالناسخ والنسوخ وبقواعد اللغة وبأصول التفسير على ما هو معروف في نظرية العلم . والغالب عليها روايات اسطورية يتضح فيها الخيال الشعبي مع أن غاية الحديث عملية صرفة في بيان المجمل أو تفصيل أوجه السلوك . كما أن حجة الاجماع أو الصحابة أو السلف أو الصوفية إنما هي حجة سلطة ، سلطة الجماعة التي تحظى باحترام وتقدير في الوعي الشعبي . وهي في النهاية حجة سلطة وليست شاهد حس أو دليل عقل أو شهادة وجدان (١٦٨) .

ولكن الأهم هي الحجج العقلية التي يمكن التحقق منها ومراجعتها ومقابلتها بالحجة واستعمال البرهان . ويقوم الجبر على أسس عقلية واهية يقوم معظمها على استحالة الضد . وهي معظمها أسس لا تثبت شيئا ايجابيا بقدر ما تثبت استحالة الضد . فهي تقوم على برهان الخلف أى إبطال النقيض لاثبات الشيء مثل :

(١٦٨) وفي غالبيتها أحاديث قدسية وذلك مثل حديث « أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب . فقال القلم ماذا أكتب ؟ فقال الله : اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة » . وفي هذا التحقيق دلالة على ما قاله أهل الحق من أن حقائق الاشياء تابعة ، شرح الفقه ص ٣٨ ، وتستعمل قصة آدم وابلوس ومهاجمة موسى لآدم حتى قال آدم : يا موسى أترى هذا الامر قد قدر على أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قدر عليك . فقال له آدم فكيف يكون فرارى من أمر قدر على ؟ قال نبينا فحج آدم موسى . وهذا صرح أن جميع الامور خيرا وشرا بقضاء الله وقدره ومشيئته . وأتاه رجل سأل عن الايمان فقال . أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله . . . اجماع المسلمين من الصحابة على أن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . قال بعض الانبياء تريد وأريد ولا يكون الا ما أريد فان لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون الا ما أريد ا لا يكون في الدارين الا ما أراد الله . وسئل بعض السلف بم عرفت ربك فقال : بنقص العزائم وفسخ الهمم وذلك أن الواحد منا يعزم الامر ويهم به فيجرى عليه غير ما عزم عليه وهم به فاعلم كل عاقل أن ذلك الفسخ لأن المقدر له غير ما قدر لنفسه ، والمريد أراد غير ما أراد لنفسه فكان كل ما أراد العبد لنفسه ، الانصاف ص ١٦٠ — ١٦١ ، انظر بعض الحجج النقلية في الارشاد ص ٢٥٢ — ٢٥٥ .

١ — التوهم بأن اثبات الفعل الانساني في المستقبل أو المشترك مع فعل المؤله المشخص يؤدي إلى الشركة ، والشركة تؤدي إلى الشرك لانه لا فاعل في الحقيقة الا المؤله المشخص (١٦٩) . والحقيقة ان اعتبار الفعل الانساني مزاحمة ومشاركة للفعل الالهي رفعة من شأن الانسان وحطة من شأن الله وكأن الانسان والله أصبحا طرفين متماثلين ، ندين متعادلين يتنازعان فعلا واحدا وهو ما يعارض التنزيه . وليس حطة في الله أو انتزاعا لحقه ان يكون الانسان هو الفاعل الحق مادام الله خالق كل شيء ومالك كل شيء . وليس عظمة لله أن ينازع الله الانسان فعلة ويسلبه اياه ويغصبه منه . ان هذه الحجة ليست فقط رفضا للحرية بل أيضا رفضا للكسب لان الكسب يعنى المشاركة بين الله والانسان في فعل واحد كما تقوم الحجة على المصادرة على المطلوب لانها تقوم على مسلبة سابقة وهى انه لا فاعل حق الا الله وهو المطلوب اثباته . وقد اعاد علم الكلام المتأخر تحقيق الكلام المتقدم وانتقد خطابيته وزاد من احكامه العقلية تحت تأثير الفلسفة التى أعطته دفعة جديدة نحو العقلانية وأعادت صياغة الحجة نفسها في شعب ثلاث . الاولى استحالة مقدور بين قادرين نفيا للشركة . ولكن حتى في هذه الصياغة ، لماذا يضحي بقدرة الانسان كى تثبت قدرة الله ولا تثبت قدرة الانسان وهو الاقرب لبداهة الحس وواقع المشاهدة ؟ والثانية استحالة جواز التأثير في الفعل والا جاز التأثير في الوجود . والحقيقة أن القدرة الحادثة وهى قدرة الانسان ليس القصد منها ايجاد الاشياء بل توجيهها واعادة نظامها . وليس هدفها تغيير الطباع بل صورها ،

(١٦٩) ان قلتم ان الواحد منا يخلق افعاله من طاعة أو معصية أو ايمان أو كفر فقد شركتم بيننا وبين الله في الخلق ، وأنه لا يتم خلقه الا بإخالفنا وذلك لان الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو ايمان أو طاعة أو معصية . فصح ان جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق احدهما الا بمخلوق الآخر وهذا شرك ، الانصاف ص ١٤٧ ، وتجوز المجبرة وقوع فعل من قادرين ، المغنى ص ٩ ، التوليد ص ٥٧ ، الاشراك هو الشريك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة ، شرح التفتازانى ص ٩٧ ، حاشية الخيالى ص ١٠٢ — ١٠٣ . حاشية الاسفراينى ص ١٠٢ — ١٠٣ .

أو تبديل الجواهر بل أعراضها . وتوجيهها الى الطبائع والجواهر مجرد
مزايدة من أنصار الجبر على الايمان . فما من أحد قادر على خلق الاشياء
وان أمكنه ابداع صورها . والثالثة قدرة البارى على جنس ما أقدر عليه
عباده . ومن الطبيعى أن يكون الله قادرا على جنس أفعال العباد .
ولكن هناك فرق بين القدرة على الجنس والقدرة على الفعل الفردى
فالقدرة الصورية كلما كانت عامة وشاملة فأنها لا تتحقق بالفعل فى الأفعال
الفردية التى تتحقق بقدرة العباد . هذا بالإضافة الى أنها مزايدة الكل على
الجزء لا ينتج منها لا تنزيها لله ولا اعتزازا بالانسان . وفى النهاية ليس
المطلوب هو اعلان التحدى والمبارزة بين الله والانسان ؛ أيهما أقدر على
تسيير الحوادث وإيجاد الكائنات . فالانسان لا يدعى أنه خالق العالم أو
موجده بل هو مؤثر فى مساره ، وموجه لنظمه الاجتماعية (١٧٠) .

٢ — ان وقوع أفعال دون العلم بها كليا أو جزئيا لا يعنى تدخل ارادة
خارجية فى الفعل تقرر العلم به أو تحقيقه بل يعنى أن الانسان كثيرا ما يفعل
دون وضوح نظرى كاف لاساس الفعل وغايته . صحيح أن الفعل الأمثل
هو ما قام على أساس عقلى واضح وكاف له غاية وهدف ، والفعل القائم
على استبصار كل العوامل التى فى ميدان الفعل حتى يتحقق الفعل بنجاح
تام . ولكن هذه الاحاطة النظرية الشاملة بجميع العوامل المتداخلة فى ميدان
الفعل قد تكون نسبية أو مستحيلة فيتأتى الفعل نسبيا أيضا بقدر المعلومات
التي لدى الانسان عن الموقف . ولكن بمجرد بدء الفعل يزيد الانسان عن
معلوماته بل ويغيرها طبقا للواقع الجديد غير المعروف أو يحدث علما فى

(١٧٠) يوجه الأمدى الحجج الآتية : ١٠ — لو لم تكن مقدرات العباد
مخلوقة لم يكن الا لاستحالة مقدر بين قادرين وهو غير مستقيم . ب — لو
جاز تأثير القدرة الحادثة فى الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها فى ايجاد
كل موجود من حيث أن الوجود قضية واحدة . ج — البارى قادر على مثل
جميع الأجناس التى فى مقدر العبد . واذا ذلك فيجب أن يكون قادرا عليها
فأنه لو لم يقدر عليها لم يكن قادرا على مثلها وهو خلف . واذا ثبت أنه
قادر على أفعال العباد وجب أن تكون مخلوقة له . الغاية ص ٢١٤ — ٢٢٣ .

التو واللحظة . وهذا موقف سلوكي خالص لا يشير الى تدخل أية ارادة خارجية عالمة بالموقف كله من قبل ومقررة له (١٧١) .

ويجوز اتيان الفعل بأساس نظري عام دون الاحاطة بجميع التفاصيل وذلك لا يقدح في صحة الفعل أو في يقين النظر خاصة ولو كانت تلك التفاصيل غير دالة أو مستحيلة أو خيالية مثل العلم بالسكنات المتخللة للحركات البطيئة ! وكأنها حجة زينون في ابطال الحركة تستخدم هنا لاثبات الجول ! وكان الفعل لا يحدث كواقع حيوي لا يتجزأ الى حركات ساكنة (١٧٢) . يحدث الفعل في الحقيقة على علم حاصل بقدر الامكان اذ يصعب أو قد يستحيل العلم نظريا بجميع العوامل الداخلة في مدان الفعل لاحتمال تدخل الجديد باستمرار . ولكن اعتمادا على سرعة البديهة وأخذ القرار ، واعتمادا على القدرة على التكيف في اتيان الفعل يمكن التغلب على عدم المعرفة بالتفاصيل . والتفاصيل هي الدالة على الفعل المؤثرة فيه لا التفاصيل غير الدالة التي لا تؤثر في سريان الفعل . ولما كان الفعل يتحدد أساسا بالأفكار

(١٧١) نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله ، ولا يحصره ولا يعسده بقدره حتى ان الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمي خطأ الى غير ذلك فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده . وأيضا الواحد منا اذا خرج الى المسجد حتى وصل اليه فعند الخلق أن كل خطوة خطاها خلقتها وأنشأها . ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه . فلم يبق الا أن الخالق لأفعالنا واكسابنا هو الله الذي يعلمها ، الانصاف ص ١٤٧ ، لو كان العبد خالقا لأفعال نفسه لزم أن يكون عالما بتفاصيل أفعاله . لكنه أي العبد غير عالم بتفاصيل أفعاله فيلزم ألا يكون خالقا لأفعاله ، المسائل ص ٣٧٤ ، لو أوجد فعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف أحيائها ، مطالع ص ١٩٠ ، قال أبو الهذيل في المكره اذا لم يعرف التعريض والتورية فيها أكره عليه فله أن يكذب ويكون وزره موضوعا عنه ، الملل ج ١ ، ص ٧٨ ، شرح التفتازاني ص ٩٦ ، حاشية الخبالي ص ٩٦ ، حاشية الاسفرايني ص ٩٦ .

(١٧٢) اشارتنا الى زينون آتية من اشارة التراث له وليس بالارجوع الى « التراث الغربي في أصوله اليونانية » . كما أن ردنا عليه لا يحيل الى أية فلسفة غربية معاصرة بل اعتمادا على بدهة العقل وشهادة الوجدان .

— ١٠٣ —

والبواعث والغايات وطبيعة الموقف ، فان ما سوى ذلك تفاصيل غير دالة
مثل تركيب البدن أو لونها أو عدد شعيرات جلدها !

والفعل غير المقصود وغير المروى هو الفعل الامل ، وأفعال المصادفة
والحظ ليست أفعالا تقوم على علم مسبق . وأفعال المصادفة لا تثبت إرادة
خارجية بل لا تثبت إلا المصادفة . وحتى لو كانت كذلك فكيف تكون أفعال
عدم التروى والمصادفة دليلا على المؤله المعبود ؟

٣ — ولا يعنى العلم الشامل كصفة للمؤله اثباتا للمجبر بأي حال .
فبالإضافة الى أن ذاته تشخيص لمواطف التعظيم والاجلال وليس له وجود
واقعى فى العالم فان وجود علم شامل لا يعنى بالضرورة وقوعه . هناك
فرق بين العلم والإرادة ، بين النظر والعمل . ولكن قد يقال أن من صفات
العلم الكامل تحقيقه ، وأن التمييز بين العلم والإرادة أو بين النظر والعمل
أو بين الممكن والواقع أن بين الماهية والوجود لا يحدث إلا فى الانسان .
نفى هذه الحالة لا مفر من الوقوع فى التشخيص (١٧٣) .

والاخبار عن شيء فى الوحي بأنه سيقع أو لن يقع لا يعنى اثبات أى
جبر على الحوادث فهذا علم مسبق معطى للانسان كى يقيم حياته ويحقق
غايته على أساس نظرى يقينى . فالوحي يعطى النظرية مسبقا حتى يكون
الجهد كله للعمل . الاخبار عن شيء لا يعنى حدوث الشيء بل يعنى بقينا
نظريا مسبقا على الانسان أن يحققه بفعله . ان معرفة الاشتراكى المسبقة
بانتصار الطبقة العاملة لا تعنى تدخل أية إرادة خارجية تنصر الطبقة العاملة
بل تعنى اعطاء اليقين النظرى اللازم حتى تقوم الطبقة العاملة بفعلها ،
الانتصار . ان اخبار الوحي بأن أمة ما هى خير أمة أخرجت للناس لا تعنى

(١٧٣) ما علم الله عدمه فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وما علم الله
وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولا مخرج عنهما ، وأن يبطل الاختيار ،
المواقف ص ٣١٥ ، وأيضا ان كان معلوم الوقوع واجب وقوعه وان كان
معلوم اللاوقوع امتنع ، مطالع ص ١٩١ .

— ١٠٤ —

ان هذه الامة قد اصبحت كذلك بالفعل بل تعنى كشف امكانية خالصة تتحول الى حقيقة بفعل هذه الامة وتحقيق شرطها(١٧٤) .

٤ — ولا يعنى وجود ارادة شاملة مطلقة الغاء الحرية الانسانية فهذه الارادة معلقة بذات هو في الحقيقة تشخيص لمواطف التأليه التى هى في حقيقتها عواطف تعظيم واجلال اما كتعويض نفسى عن هزيمة او كاشات سلطة في مجتمع منتصر . ولو قيل ان ارادة المؤله ارادة في ذاته ، ولا تعنى وقوع ارادته بالضرورة على نحو انساني لم تعد الارادة على مستوى الكمال . فالارادة الكاملة هى الارادة في الذات وفي الغير على السواء . والارادة في الذات دون الغير ارادة ناقصة . وكيف يمكن تصور ارادة نظرية دون ارادة عملية ؟ الارادة الشاملة مثل العلم الشامل ، كلاهما حق نظرى لله لا ينفيان واقع الانسان العلى كائنسان عامل ومريد(١٧٥) .

٥ — والانفعال اللارادية ووقوعها لا تثبت تدخل أية ارادة خارجية في سير الحوادث بل هى أفعال متوقعة من الانسان . وكثيرا ما وقعت أفعال دون قصد ، وكثيرا ما رمى الانسان الى فعل شيء فحدث شيء آخر . وذلك يثبت فقط انه لا توجد صلة حتمية بين الفعل والقصد وذلك لان الانسان حر حتى في داخل فعله ، وانه يصعب التنبؤ بمسار الفعل وغايته حتى لو اعدت المدة كاملة له . وكثيرا ما رمى العلماء الى اكتشاف شيء فاكثشها غيره وهم بصدد البحث(١٧٦) . بل ان الفرق بين الافعال الاختبارية وغير

(١٧٤) ايمان أبى لهب مأمور به ، وهو مجتنب لانه تعالى اخبر بأنه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه فيكون مأمورا بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، ويصدق بأنه لا يصدق ، وهو تصديق بما علم في نفسه خلافه ضرورة وأنه محال ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٧٥) ما أراد الله وجوده وقع قطعاً وما أراد عدمه لم يقع قطعاً ، المواقف ص ٣١٥ .

(١٧٦) لو كان فعل العبد خلقه لزم أن يكون وجود ذلك الفعل موقوفا على ارادته . لكنه غير موقوف على ارادته فلزم أنه غير خالق له . والدليل

الاختيارية يثبت الحرية بدليل الفعل الاختيارى ولا يثبت الجبر بدليل الفعل اللااختيارى . فالفعل غير الاختيارى قد يعبر عن طبيعة الانسان ورسالته ودعوته أو قد يعبر عن الدافع الاقوى وهو غير شعورى لا يظهر فيه الاختبار صراحة . ولكن وجود الفعل غير الاختيارى لا يثبت عدم القدرة بل يثبت فقط عدم تأثيرها (١٧٧) . وقد تكون الافعال الارادية فى حقيقة أمرها افعالا ارادية من نوع اخر وعلى مستوى أعلى وأعرق فى الشعور . فالمجاهد يستطيع اراديا أن ينتصر على آخر ، ولكنه يستطيع أيضا الانتصار على عشرة أمثاله أو عشرين طبقا للباعث والغاية . فالارادى هنا ارادى يعبر عن طبيعة الانسان وعن مدى احساسه بالحياة وتمثله لدعوته وتحقيقه لرسالته . ولكن يظل الفعل الامثل هو الفعل الارادى . فاذا حدثت اشياء غير متوقعة فانه يمكن احتواؤها بإرادة جديدة وبتغير خطط السلوك . هناك ظروف اجتماعية تحدد من عمل الارادة فالارادة ليست خالصة بل تعمل فى موقف . والاشياء غير المتوقعة والموقف ليسا هما المعبود والا كانا مجرد تعبير انفعالى عاطفى عن تغير الموقف .

ويقوم اثبات الجبر على نفى الصلة الضرورية بين العلة والمعلول ، اذا وجدت الارادة حدث الفعل واذا عدمت الارادة عدم الفعل . فقد يحدث فعل بلا ارادة ، وقد توجد ارادة ولا يحدث فعل ، وهذا نفى للعلم وللعمل

=
عليه هو أن واحدا منا لا يريد الكفر بل مراد جملة العقلاء أن يكونوا مؤمنين معتقدين موحدن ناجين من عذاب النار واصلين الى الجنة . فان لم يرد المعبود الكفر الذى هو موجب للتعذيب وقد حصل الكفر علمنا أن فعله ما كان خالقا بل هو بخلق الله وقدرته ، المسائل ص ٣٧٤ ، حاشية الاسفراينى ص ٩٧ — ٩٨ .

(١٧٧) يرد الايجى على أبى الحسين البصرى قائلا : والجواب بأن الفرن (بين الافعال الاختيارية والافعال غير الاختيارية) عائد الى وجود القدرة وعدمها لا الى تأثيرها وعدمه وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء مع غيره وجوب الدوران ، ولا يلزم من وجوب الدوران العلبة ، ولا من العلبة الاستقلال بالعلبة ، المواظف ص ٣١٢ .

معا . فالعلم يقوم على الارتباط الضرورى بين العلة والمعلول . والفعل يقوم على استقلال العلة عن أى شىء آخر سوى الانسان وأنه هو المحقق للفعل . ونفى ضرورة العلم يفسح المجال للاسطورة والقضاء على الفعل يفسح المجال للطغيان الذى يجمع كل الانفعال فى فعل واحد هو فعمل الطاغية (١٧٨) .

٦ — وعدم القدرة على الاتيان بالخذ لا يثبت وجود قدرة خارجية قادرة على الاتيان به . فالسلوك الانسانى سلوك موجه قائم على فكرة واضحة ، ومدفوع بباط واحد ، ويرمى الى تحقيق غاية . فالاتيان بالخذ مستحيل عمليا ونفسيا وفكريا . فالعادل ، ايمانا بان المعدل قيمة وباعثا وغاية لا يقدر على الظلم ، والصادق لا يقدر على الكذب ، والامين لا يقدر على الخيانة . السلوك الانسانى سلوك موجه يسير فى خط واحد ولا يرجع الى

(١٧٨) يورد الايجى هاتين الحجتين ضد أبى الحسين البصرى لإبطال الإرادة بالفعل ارتباطا ضروريا فيقول : ثم يبطل ما قاله أهران : ؟ — من كان قبله بين منكرين لإيجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالوافق المختلف له اتفقوا على نفي الضرورة فكيف تنسب الى كل العفلاء انكار الضرورة ؟ . ب — كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم أن ارادته للشىء لا تتوقف على ارادته لظك الإرادة وأنه مع الإرادة الحازمة يحصل المراد وبدونها لا يحصل . ويلزم منها أنه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقبيها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه ؟ المواقف ص ٣١٣ ، وقد خالف أبو الحسين قول أصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما على الآخر على مرجح وزعم أن العلم يتوقف ذلك على الداعى ضرورى . وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعى واجب . ولزم للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجبا لفعله ا ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك . لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانها ينافى استقلاله بالفاعلية . وهو انه ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى لاتنا نقول أن غرضنا سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ امام الحرمين . . . لا فرق فى العقل بين أن يأمر الله بما يفعله وبما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير ممكن من الفعل ، المواقف ص ٣١٣ .

الوراء (١٧٩) . ان افتراض القدرة على الضد افتراض صوري محض يقوم به المشاهد المحايد الخارج عن الفعل وكان السلوك الانساني سلوك آلى يحدث في اى اتجاه ممكن ، ويتغير من اتجاه الى آخر مادام الفعل حرا . لا يعنى الفعل الحر ، الفعل بلا غاية ولا باعث ولا فكرة اى الفعل الذى يسير في كل اتجاه فهذه حرية اللامبالاة ، وهى حرية افتراضية صورية خالصة وأقرب الى غياب الحرية . الفعل الحر هو الفعل الهادف الملتزم القائم على باعث . ان افتراض وجود قدرة أخرى أعظم قدرة على خلق الضد افتراض صوري خالص يقوم على اثبات عواطف الناليه والتعظيم وعلى المزايدة فى الايمان ، ولا يثبت شيئا فى الواقع . وهناك فرق بين السلوك الموجه كنتيجة للجبر وبين السلوك الموجه كنتيجة للجبر الذاتى . ففى الجبر يستحيل الانسان أن يكون قادرا على الترك أو على فعل الضد لا لان فعله مرهون بفكرة أو باعث أو غاية بل لانه مسير بقدرة خارجية لا محيد عنها . وعادة ما يحدث الفعل فى حدود الطاقة البشرية ولا يتعداها . واعادة شجرة مقطوعة أو حمل رجل بعد الاخرى خارج عن حدود الطاقة ، ولا يثبت عجز الانسان على الاتيان بال ضد . فهذا الافتراض قائم اذن على

(١٧٩) من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرا على خلق الشيء وضده . فان من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت . وكذلك من يقدر على خلق التفريق فى الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسما مؤلفا . ولما وجدنا أحدها لا يقدر على ذلك صخ أنه غير خالق . ولما وجدنا الخالق يقدر على خلق الشيء وضده دل ذلك على أنه هو الخالق لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٨ ، أحالت المجبرة فى تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها اياها عن الآخر . وتزعم المجبرة ان الكافر قادر على الكفر الذى هو فيه غير قادر على الايمان الذى تركه ، الانتصار ص ١١ ، فلو كان العبد موجدا لافعاله لكان متصرفا فى بدنه ولكن يمنع عن نفسه الموت والأمراض والغضب والغفلة . فلما لم يقدر على المنع علمنا أنه غير متصرف فى بدنه . وإذا لم يكن متصرفا فى بدنه لم يكن موجدا لافعاله بالنص والمعقول ، المسائل ص ٣٧٥ . وزعم فريق من المجبرة أن القدرة مقارنة لمقدورها تصلح للضدين ، وهذا انما أخذه عن ابن الرواندى ظننا منهم أنه ينجيهم من ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق ولا خرج عن ذلك أيضا لان القدرة اذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين يجب أن يوجد من الكافر الكفر والايمان معا أو يكون تكليفه بالايمان بما لا يطاق ، الاصول ص ١٩٨ .

استحالة عملية ولذلك فهو افتراض صوري خالص لا يثبت شيئاً فوق الطاقة ولا يقضى على الفعل في حدود الطاقة .

٧ — ولا يعنى خلق الاعمال خلق الشيء بل تأدية الشيء والاتيان بفعل . لا يعنى خلق الاعمال خلق ميدان الفعل بل تحقيق الفعل فيه ، لا يعنى الخلق المادى للشيء بل الخلق المعنوى للفعل الذى هو مجرد تحقيقه في موقف . فالمشاعر خالق للقصيدة وليس خالقاً للورق أو الصوت أو الحروف أو الكلمات . والمحرر خالق للتححرر وليس خالقاً للوطن المحرر . يمكن اذن الاتيان بالفعل الحر في عالم غير مخلوق فيه . ان الفعل لا يخلق من العدم الوجود بل هو فعل يحدث في الوجود ويهدف الى تغيير بناء الواقع . هو فعل تغيير شيء موجود من وضع الى وضع وليس فعل خلق من عدم (١٨٠) . لقد أصبح موضوع الحرية ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلى على التوحيد بعد درء الاخطار الخارجية ، أخطار التالىه والتجسيم والتشبيه ، أصبح موضوعاً للالهيات والطبيعات وليس موضوعاً للانسانيات أى حرية الاختيار كأساس للتكيف . وأصبحت مسألة الحرية في الخلق والايجاد أى موضوعاً طبيعياً وليس موضوعاً انسانياً . ولكن ظل الله في كلتا الحالتين هو الطرف المقابل لفعل الانسان الخارجى في العالم وفي الطبيعة . فإذا كانت الإرادة هى التى تهدد حرية أفعال الشعور الداخلية فإن القدرة هى التى تهدد حرية أفعال الشعور الخارجية . الإرادة في صلة مع أفعال القلوب والقدرة في صلة مع أفعال الجوارح . الإرادة في علاقة الله بالانسان ، والقدرة في علاقة الانسان مع الطبيعة . القدرة القديمة وحدها هى القادرة على أحداث الاجسام ، فالحادث لا يصدر من حادث . لذلك ارتبط الموضوع بحدوث العالم . والتفرقة بين الحركة الإرادية

(١٨٠) حقيقة الخلق والاحداث هى اخراج الشيء من العدم الى الوجود . وإذا كان الواحد منا يقدر أن يخلق حركة معدومة حتى يخرجها من العدم الى الوجود وأن يخلق شيئاً زائداً فيخرجه من العدم الى الوجود ، وأن يخلق له لوناً غير لونه فيخرجه من العدم الى الوجود أدى هذا القول بالتنسوية بين قدرة الله وقدرة العباد في أنهم يقدرون على ما يقدر عليه ، الانصاف ص ١٤٨ — ١٤٩ .

والحركة اللاارادية لا تثبت القدرة القديمة بدليل الحركة اللاارادية دون الحادثة بدليل الحركة الارادية مما يدل على ان كل مذهب يأخذ من التجربة ما يتفق معه ومع مسلماته وأحكامه المسبقة (١٨١) .

٨ — وحدوث الترجيح بين البواعث لا يعنى تدخل ارادة خارجية احدثت هذا الترجيح خاصة لو كان المرجح يحتاج الى مرجح وهذا الى ثالث . ومادام لا يمكن التسلسل الى ما لا نهاية فيجب الانتهاء عند المؤله الشخص . فبالاضافة الى أن هذا تفكير دائرى أى انه مجرد عاطفة او انفعال سابق على التفكير يظهر التفكير فيه على انه مجرد حركة للرجوع الى الوراء . والتفكير العلمى فى مساره تفكير الى الامام والى الكشف عن المجهول . وان احتياج الفعل الى مرجح كى يحدث لا يعنى حدوث هذا المرجح من الخارج بل يتم بمقارنة البواعث أيهما أقوى ثم اتباع الباعث الاقوى او بمقارنة غاية كل فعل مع غاية الآخر ومعرفة أيهما أكثر قيمة وثباتا او بالرجوع الى المصلحة العامة التى ينتهى اليها التسلسل ، وهذا كله لا يحدث بطريقة صورية . لا يحدث بان يجد الانسان نفسه محايدا بين فعلين منتظرا لمرجح يوجهه نحو الاول او نحو الثانى بل يتبع الانسان طبيعته وتكوينه ودعوته وغايته . الاختيار بين فعلين فى الحقيقة ليس اختيارا حسابيا بل هو اختيار قائم على الباعث الاقوى فى الحياة (١٨٢) .

(١٨١) مذهب الاشاعرة (أهل الحق من أهل الملل وأهل الاسلام) ان الموجد لجميع الكائنات هو الله فلا موجد ولا خالق الا هو ، التمهيد ص ٥٤ ، لا خالق سواه ، العضدية ص ٢٤٦ ، الخالق هو الله ولا خالق سواه وأن الحوادث كلها كائنة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق به من قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به ، والادلة النقلية مثل « لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » ، « وهل من خالق الا الله » ، الدوانى ص ٢٤٦ — ٢٥٤ ، والقدرة الحادثة لا تصلح لاحداث الاجسام والالوان والطعوم والروائح وبعض الادراكات والحياة والموت ، التمهيد ص ٥٦ ، وطريقة أهل السنة فى اسناد الكائنات الى الله خلقا وابداعا طريقتان : ١ — الافعال المحكمة الدالة على علم مخترعها أو الاتقان والاحكام من آثار العلم ، وهذا بخلاف قدرة الانسان وعلمه . فالانسان اقل علما وقدرة ، يغلب عليه السهو والغفلة . ب — استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للايجاد ، التمهيد ص ٦٧ — ٦٣ .

(١٨٢) الفعل عند استواء الدواعى الى الفعل والترك وان امتنع

د — نقد الجبر . الحقيقة انه يصعب التفرقة بين الاسس والنتائج والمخاطر والاختفاء للجبر سواء في افعال الشعور الداخلية او في افعال الشعور الخارجية . فهي كلها متداخلة فيما بينها . فالاسس هي الحجج ، والنتائج هي المخاطر ، والاختفاء هي تنفيذ الحجج . لذلك وضع الكل تحت موضوع واحد وهو « نقد » الجبر .

والاسس العقلية التي يقوم عليها الجبر اسس ضعيفة بدليل تنفيذ اصحاب الكسب لها مع أن الكسب والجبر يعتمدان على الاسس العقلية نفسها ومنها تشخيص عواطف التاليف واثبات قدرة خارجية تتدخل في فعل الانسان وانكار استقلال الانسان في فعله . وكذلك بدليل تنفيذ انصار خلق الافعال له وهو تنفيذ موجه ايضا لنظرية الكسب لاشتراكها في الاسس العقلية نفسها التي يقوم عليها الجبر . مع انه في عقيدة القضاء والقدر يضع الكسب ولا يمكن القول بهما معا ، فهما بمثابة الاخوة الاعداء . ويمكن نقد هذه الاسس على النحو التالي :

١ — اثبا تذات مشخص مؤله قادر قدرة مطلقة وعالم علما شاملا يبطل كونه حكما صادقا . وتصبح اوصافه سفيها ظالما كاذبا لانه يفعل الظلم ويجبر الانسان على افعاله ويحاسبه ، يسلبه حريته ويكلفه (١٨٣) .

==
عليه حال الفعل كان مجبورا لا مختارا وان لم يمتنع احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر ، مطالع ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لذلك خالف أبو الحسن البصري أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما على الآخر على مرجح . وزعم أن العلم بتوقف ذلك على الداعي ضروري . وزعم أن حصول الفعل عقيب الدامى واجب ، الموافق ص ٣١٣ ، الامر مشترك اذ المأمور عند استواء الدواعى ومرجوحية داعية وعند رجحانه واجب ، مطالع ص ١٩١ ، الانصاف ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(١٨٣) بيان ما يلزمهم على القول بالخلاف (الجبر) ، المحيط ص ٣٦٦ — ٣٧٨ ، وهي ايضا ما يلزم من الكسب ، الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٦ وقد قبل شعرا :

وهو في الحقيقة تشخيص عواطف التآليه ثم تصور وجود شخص مؤله له
 ندرة شاملة وعلم محيط يتدخل في حوادث الكون ويتحكم في مصائر البشر
 ويوجه أفعال الانسان كحق مطلق وكواقع مثبت . يستطيع ان يفعل أى شئ .
 اراده الانسان أم لم يرده . يستطيع ان يمنع أى شئ من الوقوع أراد
 الانسان حدوثه أم لم يرده . يستطيع ان يعدم الانسان ذاته بعد وجوده
 وان يوجد بعد عدمه . لا يبقى أمام سلطانه قانون ثابت ، ولا عالم قائم .
 كل شئ يخضع لارادته ومشيئته . يستطيع ان يجعل الثلج نارا ، والنار
 ثلجا أو ان يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً ، وأن يطلق الأشياء في الهواء
 دون أن تقع ، وأن يوقف السهم في الجو دون أن يصيب ، وأن يعاقب المحسن
 وبثيب المسىء ، لا راد لحكمه ولا رافع لقضائه . مادامت هذه هى البداية
 فيستحيل اثبات فعل الانسان الحر وارادته المستقلة لان البداية بداية نظرية
 وليست أمراً واقعاً . وهى مقدمة تشمل الموقف والنتيجة معاً ولا يمكن بعدها
 اثبات شئ لانها تتعلق بالشرعية الأولية والحق النظرى الاول . هى بداية
 تحتوى على حل مسبق هو الغاء وجود الانسان المستقل وفعله الحر .
 وبالتالي فالجبر ليس وصفاً للفعل الانسانى بقدر ما هو قرار مسبق مبنى
 على شرعية أولية هى في الوقت نفسه أساس كونى . وقد فرق الفقهاء
 من قبل بين ارادة التكوين و ارادة التشريع ، الاولى كونية لا مرد لها
 والثانية تشريعية تعطى الامر ولا توجهه ، وتفسح المجال أمام الانسان
 للفعل الحر والارادة المستقلة .

حيثنذ يكون السؤال : ماذا يبقى من الانسان لو عدم وجوده ؟ ماذا
 يبقى منه لو قضى على فعله ؟ ماذا يبقى منه لو سلبت حريته ؟ ولحساب
 من ؟ ولما كنا نعلم من التوحيد أن عواطف التآليه هى في أساسها عواطف
 تنشأ في ظروف اجتماعية معينة أذ ينشأ التآليه والتجسيم في مجتمع مضطهد

حدوثه وهو محال فاستقم
 والدور هو المستحيل المنطقي
 الخريدة ص ٢٣ — ٢٧

لو لم يكن متصفاً بها لزم
 لانه يفضى الى التسلسل

على درجات مختلفة من الاضطهاد كما ينشأ التنزيه والتشبيه في مجتمع منتصر بصورتين مختلفتين ، الاولى تثبت البؤرة المركزية المتعالية والثانية تثبت سيطرتها على الواقع بالفعل كذلك فان اثبات الجبر يؤدي الى اثبات السلطة في المجتمع المنتصر واقامتها على الشرعية الاولى . ومع ذلك ، وكما يحدث في المجتمعات المضطهدة يتحول الجبر الالهي الكوني الى جبر ذاتي باطنى اى حتمية تحقيق الانسان لرسالته في الحياة ، وضرورة تحقيق عالم الفضيلة كتعبير عن كمال الطبيعة ويتحول الى عملية تحرر للانسان وللكون معا .

٢ - يتم تصور التاليه على انه بقدر ما يعطى الشخص المؤله من قدرة مطلقة يسلب من الانسان قدرته ، ويقدر ما يكون الشخص المؤله حرا تلقى من الانسان حريته . فالعلاقة بين المؤله الشخص وبين الانسان علاقة عكسية وليست طردية . بقدر ما يعطى الاول يؤخذ من الثانى ويقدر ما يؤخذ من الاول يعطى الثانى . وهى علاقة تضارب وصراع تكشف عن مزاحمة بين الله والانسان وكان العالم لا يكون فيه الا بطل واحد . وهذا تصور خاطئ لانه لا يوجد مؤله مشخص فى الواقع واقف للانسان بالمرصاد . كلما اراد الانسان أن يكون حرا سلبت منه حريته . ولا يأتى الانسان بفعل حر الا فى غفلة عن المؤله او بهرجح زائد منه (١٨٤) . والحقيقة ان العلاقة بين عواطف التاليه باعتبارها اثنى ما لدى الانسان والفعل وهو واقع الانسان علاقة طردية . اذ تتحول هذه العواطف الى اصلها كبواعث على الفعل من داخل الشعور وليست استقاطات على الطبيعة خارج الشعور وخارج الفعل وضده . ليس للكمال وجود خارجى بل هو باعث انسانى نحو الكمال .

(١٨٤) العبد اذا اراد ايجاد فعل وأراد الله عدم ايجاد ذلك بعينه فان حصل مراد العبد دون مراد الرب لزم أن يكون العبد قادرا كاملا والبارى ضعيفا عاجزا . وهذا لا يقول به عاقل لاستحالته ، المسائل ص ٣٧٤ ، لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعها أو رفعها أو الترجيح بلا مرجح فان قدرته تعالى وان كانت اعم لكننا بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء ، مطالع ص ١٩٠ .

ليست الإرادة الشاملة صفة لذات مشخص بل هي إرادة إنسانية تبغى أوسع نطاق لها وأكبر تأثير . ليس العلم أيضا صفة مطلقة لذات مشخص بل هو دافع إنسانى نحو العلم يعطى الأساس النظرى للفعل . ويكون السؤال : لمصلحة من تصور هذه العلاقة العكسية بين الإنسان وقيمه ؟ وكيف تثبت القيمة بذاتها إذا سلبت إرادة الإنسان ؟ وفى أية قيمة تعمل إرادة الإنسان لو أصبحت القيمة خاوية غير قابلة للتحقيق ؟ ولماذا لا تكون العلاقة طردية ، بقدر اثبات حرية الإنسان تثبت فاعلية القيمة وبقدر ما تضهل فاعلية القيمة تضمر حرية الإنسان ؟ فى الجبر الذاتى وحده تكون العلاقة طردية . كلما أحس الإنسان بدعوته ، وهى القيمة ، ازدادت حرите . وكلما ضعف احساس الإنسان بدعوته قلت حرите وطواه الجبر .

٣ - وكما يتم تدمير فعل الإنسان وإرادته المستقلة كذلك يتم تدمير قوانين الطبيعة الثابتة خاصة ابتداء من القرن السادس بعد ظهور الفلسفة وكأنها الخطر الداخلى بعد درء الاخطار الخارجية من التآليه والتجسيم والتشبيه . والحقيقة أن الحوادث الخارقة للطبيعة التى يظن على أنها دليل على وجود إرادة خارجية هى إرادة الذات المشخص المؤله التى تتدخل فى الطبيعة هى فى الحقيقة حوادث طبيعية نجهل عللها (١٨٥) . فكل ما يظن أنه يحدث من خارج الطبيعة هو فى الحقيقة يحدث من داخل الطبيعة ، ويتقدم العلم يمكن معرفة القانون الذى تجرى طبقا له هذه الحوادث . وان تقدم العلم مشروط بنقل النظرة العلمية من التفسير الخارجى الى التفسير الداخلى ، ومن الفهم بالقوى الخارجية الى الفهم بالقانون الداخلى . وقد تكون الحادثة الخارقة للطبيعة ادراكا خاطئا سببه مؤثر انفعالى حاد . فالادراك الحسن مرتبط بدرجة الشعور الانفعالى كما يرى العطشان الماء سرابا ، والجوعان الحذاء دجاجة^٢، وكما يشعر المصاب بزلزال فى الارض وبانفتاح القبور وبذلك الجبال كما هو معروف فى مشاهد الصلب فى الاناجيل

(١٨٥) أنظر مقدمتنا لاسبينوزا « رسالة فى اللاهوت والسياسة » ، ص ٦٥ - ٦٩ - ، أنظر أيضا الفصل التاسع من هذا المصنف عن النبوة . م ٨ - الإنسان المتعين

الاربعة . وعادة ما تقع امثال هذه الحوادث في لحظات يكون الشعور فيها في حالة صدمة وفقدان توازن تمنع من الادراك الحسى السليم . وقد تكون هذه الحوادث الخارقة للطبيعة مجرد صور فنية لا تتعدى حدود اللغة ، تعبر عن قدرة مطلقة من أجل اعادة بناء اعتقاد الناس والايحاء لهم بأن هناك حقاً مطلقاً وعلمياً شاملاً واردة لا غالب لها مما يعطى لهم ثقة بالنفس ومما يجعلهم قادرين على العمل أكثر مما لو أوحى اليهم بأن هذا العالم هو عالم الثبات المطلق الذى لا يتغير . المقصود من المعجزة كصورة فنية هو أن الطبيعة ميدان عمل ومجال تحقق للارادة ، وأنها طبيعة لا عاصية تقبل كل فعل . وفى الجبر تؤدي هذه الصورة الفنية الى غرض عكسى وهو اعتبار ان كل شيء فى الطبيعة خاضع لسلطة مطلقة واردة شاملة لها . فتحولت من دافع على الفعل الى مانع من الفعل ، ومن باعث على الارادة الى ناف للارادة . فلو انتقلنا الى الميدان الاجتماعى قامت الصورة الفنية فى الخيال الشعبى ومن خلال أجهزة الاعلام والمؤسسات الدينية بدور مؤيد للسلطة فى قضائها على كل معارضة . وان حدث بعض ما يسمى بالمعجزات فانه قد حدث فى لحظات تاريخية معينة كتغير مفاجئ فى ظواهر الطبيعة وتبديل لقوانينها وذلك فى نشأة الكون الاولى . ولكن بعد أن بردت الارض واستقر نظام الكون انتهت المعجزات ، واصبح الانسان قادرا بعقله الكامل وبفعله المستقل على فهم العالم والسيطرة عليه .

٤ - ويؤدي الجبر الى عكس ما يقصد اليه . فلو كان المقصود اثبات احقية الشخص المؤله على الكون فانه يؤدي فى النهاية الى اثباته متحولاً زائلاً متأرجحاً بين الوجود والعدم . مادام الفعل له ، والفعل المباشر منه فانه يرتبط بالاشياء والافعال ، يوجد حيث توجد ، ويعدم حيث تعدم . حينئذ يتحول من القبلىة الشرعية الى البعدية العملية وينتقل من المطلق الى النسبى ، ومن الفعل الى الانفعال ، يكون محلاً للحوادث وينقلب من النقيض الى النقيض ، ومن المسيطر الى المسيطر عليه ، من الحاكم الى المحكوم ، من القاهر الى المقهور . يصبح هو والتاريخ شيئاً واحداً مثل

الكرامية أو مثل آلهة اليونان تدخل حلبة الصراع في معارك البشر (١٨٦) .
وإذا كان المقصود من الجبر إثبات القدرة الشاملة والعلم المطلق وجميع
صفات العظمة والكمال فإن هذا القصد يتحول الى نقيضه فيثبت المؤله حالا
في الاشياء ، فاعلا فيها ، قريبا منها . ويصبح حادثا محدودا نسبيا خاضعا
لفعل الانسان (١٨٧) . ففى الجبر لا الله أثبت نفسه منزها ولا الانسان
اثبت نفسه فاعلا . وبالتالي يضيع التوحيد والعدل ، ركنا العقلية ولب
العقيدة .

هـ — ومما ينقص في التنزيه انتهاء الجبر وهو بصدد حل توهم مشكلة
الحق الالهى المطلق ونيل الانسان منها الى خلق مشكلة اعظم وهو اعتبار
الله مسؤولا عن الشر والقبح وكل آثام العالم واوجاع الناس ومآسى
البشر . فهو خالق كل شئ وفاعله . وأمرنا بفعل القبيح من ظلم وجور
ركذب . وكيف يكون الخير مطلقا وهو سؤول عن الشر في العالم ؟ وكيف
يصدر الشر عن الخير ؟ لذلك أصبح موضوع تبرئة الله عن الشر أكثر الحاحا
في الجبر والكسب منه في الاختيار بالرغم من أن الحسن والقبح العقليين
نظرية مقارنة للاختيار (١٨٨) .

(١٨٦) كما أنه اذا عرف تعلق كونه متحركا بالحركة لوجب كونه
متحركا عندها ووجوب زواله عند زوالها ، فواجب إذن تعليق مدة الصفة
بالحركة فهكذا الحال في أفعالنا ، المحيط ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(١٨٧) ومتى قيل أن الله هو الذى يحدثه والحال ما قلناه فيجب أن
يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية وانما يتعلق من
حيث الحلول ، المحيط ص ٣٤١ .

(١٨٨) اضافة المجبرة المقبحات الى الله ، الشرح ص ٧٨٧ ، الله
فاعل القبائح ان كان مسؤولا عنها . فإن قيل ذلك قبيح والله غير موصوف
بالقدرة على التفرد بالقبيح قيل : هو قادر على أن يجعله من كسب العباد ،
الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، على أن أفعال الجوارح لو كانت فعل الله وفى
جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذبا بكل كذب يقع فى العالم ، المغنى
ج ٩ ، التوليد ص ١٨ ، ويكفى المجبرة اضافة القبائح الى الله ، المغنى
ج ٩ ، التوليد ص ١٨ ، شرح التفتازانى ص ١٠٣ ، حاشية الاسفراينى
ص ١٠٣ .

وفى مقابل ذلك ينزع الجبر من الانسان مسؤوليته عن أفعال الشعور الداخلية من علم وجهل وظن واعتقاد وهى أساس أفعال الشعور الخارجية . كما يسلبه مسؤوليته عن أفعال الشعور الخارجية من عدل وظلم وحق وباطل ، وقهر وتحرر ، وفقر وغنى (١٨٩) . الجبر نفاق واحتجاج ومحااجة ، وتهرب من الفعل والواجب بحجة الجبر . فالجبر نفى للحق وتهرب من المسؤولية وتذرع بالقضاء والقدر ، العقيدة الاولى فى الجبر (١٩٠) .

٦ — ويؤدى الجبر الى قبح بعثة الرسل وعدم غايتها وإبطال الغاية منها . فما دام الانسان مجبرا على أفعاله ففيم التنبيه والتبليغ ؟ وفيم ارسال الانبياء والرسل ؟ وفيم ارسال رسول صادق ؟ وكيف يمكن حينئذ التمييز بين الرسول و « ابليس » ؟ (١٩١) . كما يؤدى الجبر الى اسقاط الشرائع والغاء التكليف وعدم الالتزام بأى قانون ما دام الانسان مجبرا على أفعاله . وهو ما حدث بالنسبة للصوفية ونقد الفقهاء لهم (١٩٢) . كما يؤدى على الاقل الى قبح التكليف ومنع القدرة . فما دام الانسان مجبرا ولا قدرة له على اتيان أى فعل ففيم التكليف الذى يتطلب القدرة على الاتيان به ؟

(١٨٩) يقتضى ان يكون الله فاعلا للايمان والكفر ، المحصل ص ١٤٤ .
(١٩٠) المجبرة خصماء الله لانهم يحتجون عليه بالقدر ، الشرح ص ٧٧٤ .

(١٩١) يقول أبو الهذيل ويؤيده الرازى : انزل الله القرآن ليكون حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من اثبات الجبر وقوع أفعال العباد وبقضاء الله لقالت العرب للنبي كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا ؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا ؟ وكان ذلك من أقوى القوادح فى نبوته ، المحصل ص ١٤٤ ، لولا استقلال العبد بالفعل لم يبق للبعثة فائدة ، المواقف ص ٣١٤ ، ولم تعد هناك امكانية لاثبات النبوة ، الشرح ص ٧٧٨ ، ففيم بعثة الانبياء ، بطلان الشرائع ، جواز بعثة رسول كذاب ، بطلان حجة الرسل على الكفار ، التسوية بين الرسول وابليس ، الشرح ص ٣٣٣ — ٣٣٥ ، ولو جوزنا ذلك عليه لم يوفق بشئ من كلامه وبشئ من الأدلة ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٨ .

(١٩٢) نكاح البنات والامهات بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٣ ، الاقتصاد ص ٤٧ .

كما يؤدي الى قبج كل فعل بل والى استحالتة ما دام الفعل يتطلب القدرة عليه . فالانسان لو لم يكن مختارا لقبج تكليفه . والتكليف ليس تحصيل حاصل . فالانسان قادر على الفعل ولا شيء مقرر عليه الا في حساب عام للكون ومسار التاريخ وقانون حركة المجتمعات والشعوب . فلا يتم فعل الا بوعى الافراد وحركة الجواهر ، وبقيادة رشيدة وبفكر عملي وبقانون تاريخ . ولا يقال ان التكليف مجرد داعية الى الفعل الذي يخلقه الذات الشخص لان التكليف سيظل في هذه الحالة فائضا لا لزوم له ما دام الفعل مخلوقا من الله (١٩٣) . كما ينتهي الجبر الى قبج الامر والنهي . فما دام الانسان مجبرا على افعاله ففيم التوجيه نحو الفعل أو نحو عدم الفعل ؟ فالامر والنهي لا يوجهان الا القادر على الفعل (١٩٤) . وفي نفس الوقت لا يجوز الجبر تكليف ما لا يطاق ما دام الانسان ليس هو الفاعل وما دام الفعل ليس مرتبطا بحدود الطاقة الانسانية (١٩٥) . وينتهي الجبر الى ابطال النعمة أو الدعاء والشكر على التوفيق دون الخذلان . فما دام الانسان مجبرا

(١٩٣) التكليف واقع بمعرفة الله . فان كان في ذلك في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه محال . وان كان في حال عدمها فغير المعارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه غافل عن التكليف ، وتكليف الغافل بالاحال . لولا استقلال العبد بالفعل لبك التكليف والتأديب . وأما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها تكون دواعي الى الفعل فيخلق الله الفعل عقبيها عادة . وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ، المواقف ص ٣١٥ ، عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر لنفي التكليف ، وصحة التكليف مع القضاء والقدر ، التحقيق ص ١٣١ — ١٣٣ .

(١٩٤) والجبر مذهب معقول الا أنه يرفع كل ما تقرر في العقول من الامر والنهي ، المحيط ص ٤٠٨ ، قبج الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان قيل : الاستدلال بحسن المدح والذم والامر والنهي على انها محدثة لتصرفاتنا فاننا استدللنا بفرع الشيء على أصله لاننا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه ، قيل : نعم حسن الامر والنهي والمدح والذم على الجملة ضرورة وان لم نعلم كونه محدثا على التفصيل ... قبج الجهاد ، الشرح ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(١٩٥) جواز تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٧٧٣ ، ص ٣٣٥ . الاختيار الموجب تكليف بما لا يطاق . الاختيار الضروري أو على البديل ليس اختيارا ، الشرح ص ٣٩٨ — ٤٠٠ ، الفصل ص ١٠٠ — ١٠١ .

على أفعاله فان لن يسأل التوفيق ، ولن يسع الى الفعل ، ولن يطلب الهداية ، ولن يشكر اذا ما تحقق ما سأل وطلب ورجا (١٩٦) . كما يؤدي الى ابطال استحقاق المدح والذم . فالمجبر على أفعاله لا يستحق المدح أو اللوم لانه لم يحدث شيئا بفعله بل أحدثه غيره فيه . ولا يستحق الانسان اللوم أو الثناء الا اذا كان مسؤولا عن فعله قادرا عليه . ولا يقل أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية لان المحال أفعال (١٩٧) . وأخيرا يؤدي الجبر الى ابطال الثواب والعقاب على الأفعال . يحيلهما الجبر لعدم مسؤولية الانسان على الأفعال ، ومن ثم ابطال الوعد والوعيد . ولا يقال أن الثواب والعقاب مجرد عادة ، فالعادات حوادث طبيعية لا دخل لفعل الانسان فيها . أما الأفعال فهي تتأتى بفعل الحرية . ليست الأفعال الا مجرد علامة على الثواب دون أن تكون هي المقررة للثواب والعقاب . ليس للعلامة أية دلالة خاصة لانها يمكن أن تكون فعلا بل أى شيء آخر . العلامة انكار للفعل كما أن الفعل المجازى انكار له . الفعل حقيقة واعتباره ، جازا هو فقط تغيير في لفظ الجبر (١٩٨) .

(١٩٦) الابانة ص ٥٧ .

(١٩٧) لولا استقلال العبد بالفعل لارتفع المدح والذم والثواب والعقاب . المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته وعلمته ، المواقف ص ٣١٤ ، منع استحقاق المدح والذم ومنع التفرقة بين المحسن والمسيء ، الشرح ص ٣٣٢ — ٣٣٤ ، الانصاف ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٩٨) الاقتصاد ص ٤٧ ، التمهيد ص ٧٣ — ٧٩ ، الذواني ص ٢٤٦ — ٢٥٤ ، شرح التفتازاني ص ١٠٠ أما الثواب والعقاب فكسائر العادات . وكما لا يصح أن يقال له خلق الله الاحتراق عقوبت ميسس النار ولم لم يحصل ابتداء فكذا هنا ، المواقف ص ٣١٥ ، وزعم جهنم انه تعالى جعل هذه الأفعال (التي يفعلها الله على الحقيقة والانسان على المجاز) علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب والكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الامراض والمصائب والالوان ، المحيط ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

٧ - وفى تنفيذ الجبر توجه اليه الحجج التى يعتمد عليها الكسب لاثبات الحرية وهى التفرقة بين حركة المرتعد والحركة الاختيارية لاثبات اولوية الحركة اللاارادية وهى حركة المرتعش على الحركة الارادية وهى حركة المختار . وهى حجة ذات شقين اما تثبت الجبر نظرا للحركة اللاارادية او تثبت الكسب نظرا للحركة الارادية . ومع ذلك لا تميز عقيدة الجبر بين المستويات بين المضطر والمكتسب والمختار ، بين الملجأ وما ليس بملجأ ووضع الافعال كلها فى قالب واحد وهو الاضطرار ثم الاضطرار من الخارج وليس من الداخل . وهناك فرق فى السلوك . يحدث المضطر اما لعجز به أو فيه أو لصعوبة الاتيان بفعل فى موقف لا يسمح بتحقيقه ، وهو اضطرارى يمكن معرفة علته . اذا زالت العلة زال المعلول . ويحدث المكتسب بالممارسة وبتكرار الفعل بالتربية داخل الجماعة الداعية . ويحدث المختار طبقا للباعث الاقوى نتيجة لاختلاف القيم بين الشدة والضعف فى التمثل . يؤدى الجبر اذن الى الغاء المستويات وعدم التمييز بين الافعال واثبات أن العالم واحد والفعل واحد وبالتالي يمحو الفرق بين الله والانسان ، بين ارادة الله و ارادة الانسان ، بين قدرة الله وقدرة الانسان ، وجعل الله على مستوى الانسان ، والانسان على مستوى الله فى حين أن العقيدة والشريعة كلاهما يقومان على التمييز بين المستويات (١٩٩) . فى حين تثبت حرية الاختيار عندما تتم التفرقة بين المستويات ويقضى عليها بارجاعها كلها الى مستوي واحد (٢٠٠) . لذلك يخلط الجبر بين فعلين فعل التآليه وفعل الانسان .

(١٩٩) مزاج العالم عند المجوس واحد ، حسن من النور ، وقبيح من الظلمة ، والمجبرة تثبت الكفر واحدا ، حسن من الله ، وقبيح منا ، الشرح ص ٧٣ .

(٢٠٠) الاختيار الذى فعل الله ومنفى عن سواه هو الاختيار الذى أضافه الى خلقه ووصفهم به لان الاختيار الذى توحد الله به هو أن يفعل ما يشاء كيف شاء واذا شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه . واما الاختيار الذى أضافه الله الى خلقه فهو اما خلق فيهم الميل الى شيء ما والايتار له على غيره فقط . . . والفرق بين الفعل الواقع من الله والفعل الواقع منا هو أن الله اخترعه وجعله جسما أو عرضا أو حركة أو سكونا

فعل التالیه واجب نظرا طبقا لمواطف التالیه وفعل الانسان واجب نظرا وعملا . كما يعطى الاولوية لفعل التالیه على فعل الانسان . وفعل التالیه هنا يعنى الموقف الذى يمارس الانسان فيه حريته ثم ينكر فعل الانسان ويثبت فعل التالیه وكأن الانسان يضحي بحقه كلية فى سبيل الاحساس بالغموض والتوهيمات المستقبلية . ثم تفسر الافعال وكل مظاهر الطبيعة بالعلة الاولى دون العلل الثانية ، وبالتالى تنتهى حرية الانسان كما يقضى على العلم . وبالرجوع الى الفعل الانسانى وتحليل السلوك البشرى يمكن اكتشاف أن الفعل الانسانى الحر ليس هو الفعل العقلى وحده بل فعل الشعور (٢٠١) . وكل انكار لذلك انما هو توهيمات وأخطاء فى استعمال الالفاظ مثل الجواز والصحة والتوهم . فالجواز قد يفيد الشك اذا كان المقصود به الفعل الانسانى . وقد يعنى الصحة اذا كان المقصود به فعل التالیه . فكل لفظ يحتمل معنيين يصح أحدهما على فعل الانسان والآخر على فعل التالیه (٢٠٢) .

٨ — ويقوم الجبر على ابطال العادات والعرف والمألوف . يفنده الاحساس بالحرية والشعور البديهى بالمسؤولية ، وما هو أساس للحياة الخاصة والعامة . فحدوث الحرية بالفعل فى الواقع أكبر دليل على وجودها . وما الحاجة الى اثبات شئ هو موجود بالفعل ؟ كما ان الجبر ابطال لحكم العقل واعتقاد على اللامعقول ، ومنع السؤال والتساؤل والفهم ، والاعتماد

أو معرفة أو ارادة أو كراهية . وفعل الله كل ذلك فينا بغير معاناة منه . وفعل تعالى لغير علة . وأما نحن فانما كان فعلا لنا لانه خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره فينا محمولا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن ، الفصل ج ٣ ، ص ٢٠ — ٢١ .

(٢٠١) بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة لجوارحه فرق لائق لجوارحه لان الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع والذى لا صحة لجوارحه لورام بذلك جهده لم يفعله أصلا ، الفصل ج ٣ ، ص ١٩ .

(٢٠٢) الشرح ص ٣٩٤ — ٣٩٥ .

على السلطة والطاغوت والاسطورة (٢٠٣) . مع الجبر تستحيل المعرفة وماذا تجدى المعرفة ما دام العقل لا يتم بأساس نظرى عن وعى وتدبر ؟ وما الحاجة الى العقل والبحث والنظر والانسان مفعول فيه (٢٠٤) ؟ والجبر شهادة زور لانه دفاع عن الذى يحتج بالجبر وينكر شهادة الحس والوجدان ، ويقول غير ما يشعر به (٢٠٥) . ويتجاوز الجبر حدود المعرفة الانسانية ، بداهة العقل والحس وشهادة الوجدان ، فيمتد الى العالم الآخر . وبالتالي يقع فى خطأ مزدوج ، الجبر فى الدنيا والجبر فى كل العوالم الممكنة الاخرى فى الحياة أو بعد الموت . فالجبر فى هذا العالم لا يؤيده عقل أو تجربة أو حياة . والجبر فى العوالم الاخرى هو استمرار للجبر فى هذا العالم حتى ولو كان فى عالم أفضل يجد فيه الانسان تعويضا عن عالم البؤس والحرمان ، فى عالم من النعيم والاكتفاء ، وعن عالم الظلم والقسوة الى عالم العدل والرحمة . فهو عالم نفسى مسقط مشخص يعبر عن حرمان الانسان وضيقه بالظلم ورغبته فى التعويض وإمله فى الخلاص . وكل القوانين التى يتصورها الانسان تحكم هذا العالم الآخر هى قوانين بالتمنى (٢٠٦) . ان الحرية تثبت فى هذا العالم . وإثباتها أو انكارها فى عالم آخر لا يزيد ولا ينقص من ثبوت

(٢٠٣) ومع ذلك فان الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، مطالع ص ١٩١ .

(٢٠٤) سجدت المجبرة على أنفسها معرفة الله ، الشرح ص ٧٧٨ ، ان المجبرة لا يمكنها ان تعرف تعلق الحوادث بالتقديم ولا يمكنهم أيضا معرفة المحدث القديم ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٤ .

(٢٠٥) المجبرة يشهدون الزور لابليس ويجعلونه سبب الغواية ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢٠٦) عند أبى الهذيل أهل الآخرة مضطرون الى ما يكون منهم ، وأهل الجنة مضطرون الى أكلهم وشربهم وجماعهم ، وأهل النار مضطرون الى أقوالهم ، وليس لاحد فى الآخرة من الخلق قدرة على اكتساب فعل ولا على اكتساب قول . والله خالق أقوالهم وحركاتهم وسائر ما يوصفون به ، الفرق ص ١٢٤ ، لذلك قيل عن أبى الهذيل ، قدرى الاولى جبرى الآخرة فان مذهبه فى حركات أهل الخلد فى الآخرة فانها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى اذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها . الملل ج ١ ، ص ٧٦ .

الحرية في هذا العالم بل يكون مجرد تشويش عليها وافساح مجال للجبر الاخرى . وما فائدة انكار الحرية في عالم آخر ما دام التكليف قد انتهى بانتهاء الحياة ؟ حتى ولو أمكن تصور حياة أخرى كيف يمكن تصورها بلا حرية ؟ وكيف ينعم الناس عندما لا يكونون قادرين بل عندما يكونون مضطرين حتى الى النعيم الابدي ؟ حتى الجزاء لا يكون جزاء الا اذا كان نتيجة فعل حر ، ويكون الفعل حرا دون عصة . فالعصبة ايضا جبر لان الانسان لا يقدر على فعل الخطأ . والجبر في النعيم الاخرى عذاب بالنسبة للحرية في العذاب الدنيوي (٢٠٧) . يبدو أن الاستحقاق كواجب عقلى جعل المثاب مضطرا الى الثواب ، والمعاقب مضطرا الى العقاب ، وهو اضطراب القانون . والحقيقة أن العالم الآخر ليس عالم فعل بل عالم ثواب ، ليس عالم امتحان واختبار بل عالم يتم فيه حصر النتائج . ففى هذا العالم يتم الكشف فيه عن حصيلة الفعل بعد أن يكون قد تم كل فعل .

٩ — ويبطل الجبر تعلق الفعل بالانسان ووقوعه حسب دواعيه ، والغاء البواعث على الفعل ومسؤولية الانسان عنه ، بل القضاء كلية على الانسان الفاعل الحر القاصد المحقق . فالجبر تسوية للانسان بظواهر الطبيعة وتحويله الى آلة تحقق مقاصد الغير (٢٠٨) . يؤدى الجبر الى نفى حرية الانسان وقدراته وبواعثه ودواعيه وصوارمه وأهدافه ومقاصده وغاياته وتخطيطه وتعلمه وتجاربه وأخطائه ونجاحه وفشله وسله حياته

(٢٠٧) يدافع الخياط عن أبى الهذيل قائلا : الآخرة دار جزاء وليست بدار تكليف . فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ، ولو وقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها ، الفرق ص ١٢٥ ، وردا على أبى الهذيل وجبريته في الآخرة يقول أهل السنة : وما انكرت عليهم من أنهم يكونون في الآخرة منهيين عن المعاصي ومعصومين منها كما قال أهل السنة مع أكثر الشيعة أن الانبياء كانوا في الدنيا منهيين عن المعاصي ومعصومين عنها . وكذلك الملائكة منتهون عن المعاصي ومعصومون منها ، الفرق ص ١٢٥ .

(٢٠٨) الجبر مذهب معقول الا أنه يرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا ، المحيط ص ٨ ، القضاء على الدعاوى والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٩ ، الانصاف ص ١٥٣ — ١٥٤ .

ووجوده وفعله ورسالته وكل شيء وإبداعه وخلقه وفنسه وشعره وجهاده ونفاله . وإذا كان كل فعل حكمه قضاؤه ، وأفعاله ليست معللة بغاية أو سبب فانها تصبح غير مفهومة ولا قصد لها ولا غاية ولا سبب ، وهى الاعمال العشوائية المتناقضة التى تقوم على العبث والسخف واللامعنى والتناقض . ويؤدى الجبر الى القول بالطبع وأن كل انسان يفعل ما هو مطبوع عليه وجوهر الطبع هنا هو الجبر فى حين أنه اذا كان الطبع هو الطبيعة فان الطبيعة حرة (٢٠٩) . وينفى الجبر التولد فى الطبيعة واستمرار القدرة لنفيه القدرة أصلا وبالتالي ترك العالم وتوقف الفعل فيه (٢١٠) .

١٠ — ويؤدى الجبر فى عقيدته الام ، القضاء والقدر الى الرضا والاستكانة وقبول الخير دون زيادة والشر دون نقصان . يصبح الرزق معدا من قبل لا تغيير فى وضع الانسان ولا تبديل . يتم الرضا بالشر وقبوله وإيجاد العلل له كالاختحان والاختبار فالمؤمن المصاب . وينتهى الانسان الى تبرير الشر وتعقيله ثم قبوله والرضا به (٢١١) . وبعد أن يتحول الجبر الى موروث فى الدين الشعبى تظهر سلبياته العملية ويختفى الحق الالهى النظرى الذى

(٢٠٩) القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعا عليه والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليه ، الشرح ص ٧٧٤ .

(٢١٠) المجبرة يجعلون المتولدات من خلق الله بإيجاب المحل بل أكثر أفعال العباد متولدة ، المحيط ص ٣٨٠ ، ص ٣٨٨ ، فأما المجبرة فانهم يثبتون المتولدات كلها من فعل الله ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلا فى بعضه إلا ما حكى عن ضرار وحفص الفرد أن ما تولد من فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد فهو فعله كالريح وما أشبهه دون سواء ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٣ .

(٢١١) يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويذعن بأن كل كائن فى الماضى والحال والمستقبل انما هو بقضاء الله وقدره ، القول ص ٤٤ — ٤٥ ، الامير ص ١٠٣ — ١٠٤ ، لو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر ، شرح التفتازانى ص ٩٨ ، حاشية الخيالى ص ٩٨ — ٩٩ ، الاسفراينى ص ٩٨ .

كان الدافع على صياغته . يصبح الجبر السبب الرئيسى فى استكانة الشعوب ومنعها من الثورة والغضب والتمرد والمعارضة والدفاع عن الحقوق فتنتهى الى الاستسلام والرضى وقبول الامر الواقع وما به من فقر وجهل وتخلف وقهر ما دامت الشرور والآثام واقعة حتما لا يمكن تغييرها الى نفع وصلاح . ويكون ذلك فى الماضى والحاضر والمستقبل ، فى كل الزمان ومن ثم تنعدم الثورة فى الحاضر ولا يعد لها فى المستقبل وتدان فى الماضى . ويغيب النموذج التاريخى فيصبح الانسان خارج الزمان والمكان وخارج التاريخ ، معنى الرضا بالقضاء والقدر هو عدم الاعتراض على حكم الله السابق وارادته الازلية . وما اسهل بعد ذلك ان يأتى الحاكم ممثلا لارادة الله ويطلب الناس بالتسليم والرضا والقبول فيمتنعون عن الاعتراض ، وكأن الانسان فى مواجهة حاكم قاهر وسلطان جائر تجب مشيئته وارادته مشيئة المحكوم وارادته . وبالتالي يؤدى تبرير الشر على انه خير ، وتحريم السخط على انه رضا الى عدم الثورة على الظلم ونهاية الغضب من القلوب والثورة فى الشعوب (٢١٢) .

٢ — نظرية الكسب *

مع ان الكسب هو النظرية الثالثة تاريخيا بعد الجبر وخلق الافعال يحاول الجمع بينهما على التوسط الا انه هو الخطوة الثانية لافعال الشعور الخارجية كما كان الحال فى افعال الشعور الداخلية فى الحلول المتوسطة لانه يحاول الخروج من الجبر والاقتراب من خلق الافعال بصرف النظر عن مدى نجاح المحاولة . والقول به اتجاه عام لا يميز طائفة عن اخرى وان كان اصبح ممثلا لكبرها ومميزا لها وبالتالي اصبح مرادفا لعقائد الجمهور ،

(٢١٢) نحن نطلق الرضا بقضاء الله وقدره على الاطلاق بمعنى انه لا يعترض على حكمه السابق وارادته الازلية ، ولا يتقدم بين يديه بالاعتراض بل نسلم لما اراد غينا وفى غيرنا ، ولا نعترض بما يفعل ، الانصاف ص ١٦٦ — ١٦٧ ، كل الكائنات مقضية مقدرة له وعدم الاعتراض على شيء من ذلك ، القول ص ٤٤ — ٤٥ .

وعقيدة رسمية للدولة (٢١٣) . وقد ظهر الكسب في العقائد المتأخرة وكأنه النظرية التاريخية الدائمة والنظرية الدينية الشرعية التي لا يستطيع أحد الخروج عليها طبقا لعقائد أهل السنة ، استسهالا للامر ، فالعقائد المتأخرة عندما غاب عنها الاساس النظرى لم يبق منها الا هذه النظرية التي تخاطب الايمان ويسهل عرضها بالعقل (٢١٤) أو تملقا للجواهر لانها تزايد على الايمان مثل الجبر أو دفاعا عن السلطة ما دامت الاولوية للقدرة ليست للانسان ، وما دام الانسان ما زال تابعا للارادة الخارجية . والنظرية بالنسبة الى الجمهور تعطى له الحسينيين معا ، الله وذاته ، وتجعل الله عبادا لذاته واساسا لها ومن ثم يجد له مستقرا ومتاعا ، ويركن الى ركن امين .

! — تعريف الكسب . هل نظرية الكسب منفصلة عن عقيدة الجبر ؟ ان الكسب في الحقيقة لا يختلف عن الجبر ، وهو يوضع في كثير من الاحيان معه (٢١٥) . يعتمد على التحليلات نفسها التي يعتمد عليها الجبر . ناهيات

(٢١٣) الذين يقولون بالكسب طوائف كثيرة : أهل السنة ، المرسى ، ابن عون ، النجارية ، الاشعرية ، الجهمية ، طوائف من الخوارج ، والمرجئة والشيعية ، ومن المعتزلة ضرار بن عمرو وأبو يحيى حفص الفرد . يقولون جميعا جميع اعمال العباد مخلوقة خلقها الله في الفاعلين بها ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، والمصنفون من مقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ونحن سمعنا اقراهم على اصحابهم من النجارية والضرارية فعددناهم من الجبرية ، الملل ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٢١٤) ويقال شعرا في العقائد المتأخرة :

ولنأ الجزاء للعبيد	لكسبهم في المذهب السديد
فلا تكن مفرطا أو مفرطا	واتبع بين ذلك سبيلا وسطا
وعندنا للعبد كسب كلنا	به ولكن لم يؤثر فاعرفنا
وليس مجبورا ولا اختيارا	وليس كل يفعل اختيارا
الجوهر ص ١١ — ١٢	

أنظر أيضا التحفة ج ٢ ، ص ٨ — ١٠ ، الاتحاف ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢١٥) عند الاشعرى كل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبا لعباده فهو قادر أن يضطرهم اليه وجائز أن يضطرهم الله الى الجور ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠٧ .

أحدهما يسهل اثبات الآخر ، ونقد أحدهما يسهل نقد الآخر . وتتوقف كثيرا من تحليلات الكسب عند اثبات خلق المعبود للأفعال دون اعتناء باثبات الكسب وكأن اثبات خلق الأفعال للمعبود واثبات الكسب للانسان شيء واحد مما يدل على أن الكسب مجرد تنوع صغير داخل الجبر . يبدأ الكسب بمسلمات الجبر ويقضيته الأولى وهو لا خالق الا الله ولا فاعل الا الله سواء كن من اكساب العباد أو من غير اكسابهم وكان الامر مجرد تفسير لفظ بلفظ أو إعطاء الانسان الفتات ايهاها وخداعا (٢١٦) . بل ان لفظة الكسب قد لا تعنى شيئا على الإطلاق انما أريد بها التمويه على الجمهور أنها تفيد شيئا غير الجبر وهي في الحقيقة لا تفيد الا الجبر (٢١٧) . الكسب اسم بلا مسمى ، لفظ بلا معنى ، كلمة تشير الى لا شيء وتكشف عن مجرد الرغبة في اثبات الجبر بطريقة ملتوية توحى بأنها لا تنفى خلق الانسان لانفعاله واثبات مسؤوليته منها . فهو مجرد وسيلة للقيام بتفكير مقنع يكشف عن

(٢١٦) الله خالق كل مخلوق سواء من اكساب العباد أو من غير اكسابهم ، الاصول ص ١٣٦ ، وجب اذا أقدروا الله على حركة الاكساب ان يكون هو الخالق لها فينا كسبا لنا لان ما قدر عليه ان يفعله ولم يفعله فينا كسبا فقد ترك ان يفعله فينا كسبا . واذا ترك ان يكون كسبا لنا استحال ان نكون له مكتسبين . فدل على ما قلنا اننا لا نكتسبه الا وقد خلقه الله لنا كسبا ، اللوح ص ٧٨، اعلم ان مذهب اهل السنة والجماعة أن الله هو الخالق وحده لا يجوز أن يكون خالق سواه فان جميع الموجودات من اشخاص العباد وافعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسناتها وقبحها خلق له تعالى ، لا خالق غيره . فهي منه خلق وللعباد كسب ، الانصاف ص ١٤٤ ، والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة في الإبداع والاحداث استقلالا جبريا ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، وقد قيل شعرا :

فهو تعالى خالق كل عمل خيرا وشرا فاجتنب اهل الزلل

الوسيلة ص ٣٨٠

(٢١٧) من أبدع هذه اللفظة ما أراد الله باطلاقتها وانها لبس على قوم من العامة فاوهمهم انه مخالف لجهنم . وانها اجترأ بهذه اللفظة فقط ولا نفى التحقيق . يعود المذهبان الى شيء واحد لانهم يوافقون جهما أو أن التصرف يحدثه الله بجميع أوصافه ، المحيط ص ٤٠٩ .

موقف نفاق على عكس خلق الافعال كموقف عقلى صريح (٢١٨) . كذلك يمكن استعمال حجج الجبر تأييدا للكسب وحجج الكسب تأييدا للجبر . كما يمكن تنفيذ حججها معا بالطريقة نفسها نظرا لتداخل النظريتين .

والحقيقة ان الكسب نظرية في الجبر لان كليهما ينفي استقلال قدرة العبد ونائيرها في العالم او انها تؤثر بفضل سبب أعلى ، وتسلسل الاسباب الى ان يصل الى السبب الاول . لذلك يقوم تصور العالم عند الفلاسفة أيضا على الجبر نظرا لرفض واجب الوجود المشاركة في افعاله ومن ثم استبعاد الحرية الانسانية . توضع اذن نظريات الفلاسفة في الصدور والثبوتية في ثنائية النور والظلمة والمنجمين في الافلاك مع الجبر . ويكون الجبر هنا علاقة بالكون أكثر منه علاقة بالسلوك الانساني (٢١٩) . لا يقوم الكسب

(٢١٨) الكسب اسم بلا مسمى . العبد اذا اختار الطاعة حصلت ، واذا اختار المعصية حصلت ، وحصول ذلك الاختيار أولى به . والاول قول المعتزلة والثاني لا يدفع الالتزام . كونه طاعة ومعصية صفات لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله ، وهذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو قول المعتزلة ، المحصل ص ١٤٤ .

(٢١٩) الكسب ان تتعلق القدرة به على وجه ما وان لم تتعلق من جميع الوجوه وهو ما سماه القاضي صفة وجالا . ولم يثبت الاشعري للقدرة الحادثة أثرا أصلا غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدث الاستطاعة والكل من الله . وقد أثبت أمام الحرمين للقدرة الحادثة أثرا هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند الى سبب آخر ثم تتسلسل الاسباب في سلسلة الترقى الى البارئ وهو الخالق المبدع المستقل ابداعه من غير احتياج الى سبب . وسلك مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتأثير الوسائط الاعلى في القوابل الادنى . وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركافة الجبر ، والجبر على تسلسل الاسباب الزم ، اذ كل مبادئة تستعد بصورة خاصة ، والصور كلها ناقضة على المواد من واهب الصور جبرا حتى الاختيار على المختارين جبر ، والقدرة على القادرين جبر ، التهيد ص ٧٧ — ٧٩ ، نقل عن القاضي أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الفعل بل أثبت لها أثرا وصفة زائدة على الفعل . وقال تارة لا أثر للقدرة القدسية فيه أصلا وتارة بالتأثير وأثبت مخلوقا بين خالقين . ونقل عن الاسفراينى أنه قال ما قاله القاضي في القول الثاني في الاثر الزائد . وذهب الجوينى في بعض تصانيفه الى تأثير القدرة الحادثة في ايجاد الفعل

على القدرة المؤثرة أو على الإيجاد . لذلك يكون أقرب الى الجبر منه الى الاختيار لانه معلق على شرط لا دخل لحرية الاختيار فيه وهى القدرة التى توجد فى الإنسان الا اذا كانت هذه القدرة نابعة من باطنه : القفز على العمل ، رؤية الغاية وقد تحققت بالفعل ، استعداد للتضحية والتوتر فى اللحظة ، الخلق المستمر الناشئ عنها . وكان الكسب كان مجرد وسيلة للهروب من المشكلة لما كان الله هو الخالق والعبد هو الفاعل . وقد اقترن فى العقائد المتأخرة بالجبر وكان الكسب أحد نتائجه أو أحد مروعته أو أحد تطبيقاته . ربما كان الكسب فى البداية ، نظرا لقوة خلق الافعال وحرية الاختيار ، يعترف بتأثير القدرة . أما الكسب فى العقائد المتأخرة فانه يقوم على القدرة غير المؤثرة وبالتالي لم يعد هناك فرق بينه وبين الجبر . قد يكون الفرق بين الجبر والكسب أن الجبر لا يثبت قدرة على الاطلاق فى حين أن الكسب المتكتم كان يثبت للقدرة اثرا . أما الكسب المتأخر فهو أقرب الى الجبر المتوسط فثبتت قدرة للإنسان ولكنها غير مؤثرة (٢٢٠) .

والحقيقة أنه لا وسط بين الجبر والحرية . الكسب نفسه صورة أخرى من صور الجبر ، أقل عقلانية وأضعف نظرا (٢٢١) . ومع ذلك يظل للجبر ميزة هى وضوحه النظرى . فالمعبود خالق أفعال الإنسان . أما الكسب فانه وإن كان يشارك الجبر الا أنه يحاول الخروج منه فلا يستطيع .

=

ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا الا بواسطة ايجاد القدرة الحادثة . وذهب أهل الحق الى أن أفعال العباد مضافة اليهم بالاكساب والى الله بالخلق والاختراع وأنه لا اثر للقدرة الحادثة فيها أصلا ، الغاية ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

(٢٢٠) الجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . فاما من أثبت للقدرة الحادثة اثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى ، الملل ج ١ ، ص ١٢٦ .

(٢٢١) العبد اما أن يكون مستقلا بادخال شيء فى الوجود واما الا يكون فهذا نفى وإثبات ولا واسطة بينهما . فان كان الاول فقد سلمتم قول المعتزلة وإن كان الثانى كان العبد مضطرا لان الله اذا خلقه فى العبد حصل لا محالة واذا لم يخلقه فقد استحال حصوله وكان العبد مضطرا ، المحيط ص ٣٤٧ .

ويظل يدور حول الانفاظ والاسماء دون محاني أو مسميات حتى لقد أصبح الكسب مثلا للفضوض والصعوبة وعدم الوضوح فقل : « الصعب من الكسب (٢٢٢) » . الكسب لا يختلف عن الجبر إذ أى حال بل أنه خرج من الجبر ليكون أكثر اتفاقا مع العقل زكى يكون ذلك أساسا للتكليف والمدح والذم ثم صار الكسب أكثر تأسفا مع العقل . وأصبح الجبر القديم بالنسبة الى الكسب أكثر اتفاقا مع العقل لأنه على الأقل أوضح وأمرح (٢٢٣) .

وكثيرا ما يثبت الكسب بطريقة أثبات الطرفين دون أية محاولة لبيان الأساس العقلى للجمع بينهما (٢٢٤) . وقد يثبت الكسب بإثبات طرفي النقيض.

(٢٢٢) ما لم تكن الصفة معقولة معروفة فلا تصح اضافتها فلما ان تعرفها بالاضافة فلا . وعند ضرار بن عمر الافعال متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب . وقد شارك جهما في المذهب وزاد عليه في الاحالة لان ما ذكره جهم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلا ، الشرح ص ٣٦٣ ، زعمت القدرية أن الكسب الذى يقول به أهل السنة غير معقول لهم ، وقالوا لا وجه لنسبة الفعل الى مكتسب غير محدث له ، الاصول ص ١٣٣ ، الكسب غير معقول ، الشرح ص ٣٤٣ .

(٢٢٣) قول جهم معقول لأنه لم يعلق هذا الفعل بالواحد منا على وجه الحقيقة بل جعل العبد فاعلا له على وجه المجاز . وزعم أنه تعالى جعل هذه الافعال علامة الثواب وجعل بعضها علامة العقاب حتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر والعلامة الدالة على العقاب الايمان وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الامراض والمصائب والالوان . وهذا مذهب معقول الا أن يرفع كل ما تقرر في العقول من الامر والنهى والحمد والذم وغيرهما من الاحكام ويرفع وجوب وقوع تصرفنا بحسب أحوالنا ودواعينا . ولما رأت المجبرة تهافت العقول جعلوا التصرف مطلقا بنا من جهة من عند الله بجهة أخرى فقالوا : هو كسب ما خلق الله ثم افترقوا ، منهم من يقول جميع الافعال تجرى على طريقة واحدة في كونها كسبا متولدا أو مباشرة (ضرار) ثم حدث قوم جعلوا حقيقة الكسب ما لا يتعدى محل القدرة فخصصوا بها المباشر دون المتولد ولا يصفون العبد فاعلا على الحقيقة بل مجازا ، المحيط ص ٤٠٧ — ٤٠٨ .

(٢٢٤) يريد بها (ارادته) لكل حادث في سمائه وأرضه مما يتفرد سبحانه بالقدرة على ايجاده ومما يجعله منه كسبا لعباده من خير وشر ونفع وضر وهدى وضلال وطاعة وعصيان لا يخرج حادث عن مشيئته ولا

=

دون أى أساس نظرى أو تحليل عقلى لوجه الجمع وكان الامر واضح بذاته . وهذا اكثر امانة لان اية محاولة نظرية يسهل تفنيدها عقلا وواقعا ، حسا ووجدانا ، فيترك الامر تعبرا عن مقتضيين ، اثبات حق المؤله الشخص واثبات حق الانسان . ولما كان الكسب لا يعنى الا الجبر فانه ينتهى الى اثبات حق المؤله الشخص دون حق الانسان (٢٢٥) . والجمع بين الجبر والاختيار بصورة مجردة خالصة وعلى أساس منطقي لا يحكم على الفعل بشئ مثل جواز وقوع حكمين مختلفين على شئ واحد من وجهين مختلفين . فهذا منطق الجهة الذى لا يفيد فى الحكم على الفعل ووصف نشأته وتماه . فالفعل فى الواقع لا يكون الا فعلا من قادر واحد ، ولا يكون له الا قصد واحد وغاية واحدة ومحل واحد (٢٢٦) .

والكسب وسيلة لجعل مقدور لقادرين . والبرهان على ذلك الفرق بين الحركة الإرادية وحركة المرتعش . الاولى تثبت الإرادة والفعل والقدرة والثانية تثبت الجبر مع أنها حركة عضوية خالصة طبقا لقوانين الطبيعة

يكون الا بقضائه وإرادته ، الانصاف ص ٦ ، ومنهم من ذهب الى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب وان كانت مخلوقة فينا من جهة الله ، الشرح ص ٣٢٤ ، وعند فريق من الزيدية الافعال غير مخلوقة ولا محدثة ولا مخترة وانما هى كسب للعباد أحدثوها واخترعوها وأبدعوها وفعلوها ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٩ .

(٢٢٥) تقول المعلوماتية (العجاردة والخوارج) ان أعمال العباد ليست مخلوقة ولا يكون الا ما شاء الله ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٦ ، الله تعالى خالق لأعمال العباد كلها من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ، وهى كلها بإرادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره . وللعباد أفعال اعتبارية يناوبون بها ويعاقبون عليها . والحسن منها برضاء الله والقبيح منها برضائه ، النفسى ص ٩٦ — ١٠٣ .

(٢٢٦) قال جل الاباضية : يجوز أن يقع حكمان مختلفان فى الشئ الواحد من وجهين . فمن ذلك أن رجلا لو دخل زرا بغير إذن صاحبه لكان مبتغاه الخروج منه لان فيه فساد الزرع وقد أمر به لانه ليس له ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ .

الحية ولا تثبت اية قدرة خارجية (٢٢٧) . ويستحيل اثبات مقدور لقادرين ، فالمقدور واحد ، والقدرة واحدة ، والقادر واحد . ولما كان الانسان بالتجربة يشعر انه القادر فهو خالق افعاله . لا يمكن في هذه الحالة ان يكون القادر هو الله لانه الخالق لان هذا استدلال وليس تجربة ، حق كلى وليس فعلا جزئيا . ان اثبات جواز مقدور واحد لقادرين على البذل محاولة لاغطاء الطرفين حقهما ، حق الذات المشخص وحق الانسان الحر . ولكنها تؤدي الى مشاكل اعظم مساواة الانسان بالله ، وهو ضد عواطف التاليف ، وجعله قادرا على ما يقدر عليه ، وهو ايضا ضد تميز الارادة المطلقة (٢٢٨) ، فان ثبتا حكما لوجهين يكون السؤال : من اى موقف يصدر الحكم ، من الله ام من الانسان ؟ ولما كان المتكلم انسانا فانه لا يستطيع ان يصدر حكمه الا بناء على الموقف الانساني فيرى نفسه قادرا (٢٢٩) .

(٢٢٧) القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل . وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدر منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد . وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال ، الاقتصار ص ٤٩ - ٥١ ، مقدورة بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق اكتسابا ، التعلق بمجموع القدرتين عند ابي اسحق (القاضي) ، الدعوانى ص ٢٤٦ - ٢٥٤ ، الاقتصار ص ٤٧ - ٤٩ .

(٢٢٨) لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجودا لامعاله بالقصد والارادة . وقد سبق ان الله مستقل بخلق الاعمال وايجادها . ومعلوم ان المقدور لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين ، شرح التفتازانى ص ١٠١ - ١٠٢ ، يقول الشحام يجوز مقدور واحد لقادرين ، يصح ان يحدث كل واحد منهما على البذل ، الفرق ص ١٧٨ ، ويقول ان الله يقدر على ما اقدر عليه عباده ، وان حركة واحدة مقدورة تكون مقدورة لقادرين ، لله وللانسان . فان فعلها القديم كان اضطرارا وان فعلها المحدث كان اكتسابا ، وان كل واحد منهما يوصف بالقدرة على ان يفعل وحده لا على ان القديم يوصف بالقدرة على ان تكون الحركة فعلا له وللانسان ، ولا يوصف الانسان بالقدرة على ان تكون الحركة فعلا وللقديم ولكن يوصف البارى بانه قادر بان يخلقها ، ويوصف الانسان بانه قادر ان يكتسبها ، مقالات ج ١ ، ص ٢٥١ .

(٢٢٩) قل جل الاباضية يجوز ان يقع حكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ .

ويحاول الكسب أن يكون وسطاً بين الابداع والخلق ولكن يظل كل وسط أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، ويظل الكسب أقرب الى الابداع منه الى الخلق (٢٣٠) . وهناك فرق بين الخلق والكسب . فالخلق موجود بالابداع الموجد يلزمه حكم وشرط . الحكم هو ألا يتغير الموجد بالابداع فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . والشرط أن يكون عالماً به من كل وجه . أما الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه أيضاً حكم وشرط . الحكم أن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة ، والشرط أن يكون عالماً ببعض وجوه الفعل . ويبدو أن الكسب هو جمع لعدة أفكار دون رباط أو اتساق . وهي صفة كل الانكار الوسطية لارضاء جميع الاطراف . وقد اختلف في تعريفها وفي عرضها . يحاول الكل الاقتراب منها ووصف كيفية الجمع بين هذه الاطراف المتعارضة . يقوم الكسب أحياناً على أمور أربعة : ارادة سابقة ، وقدرة ، وفعل ، ورابطة بينهما . فالكسب هو فعل القدرة الحادثة أو فعل الارادة الحادثة . وما يهم في هذا التعريف أن يكون الفعل حادثاً مخلوقاً أى تابعاً لقدرة أو ارادة أخرى . وهذا يعنى وقوع المقدور دون انفراد بالقادرية . فالكسب لا تاتى فيه لقدرة الانسان (٢٣١) . لذلك ينفى الكسب عن نفسه المشاركة ، مشاركة

(٢٣٠) في حدوث الكائنات بأسرها باحداث له سبحانه وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الابداع والخلق ، التمهيد ص ٥٤ ، فان قيل قد قام البرهان على وجوب استقلاله تعالى بالافعال والمقدور واحد لا يدخل تحت قدرتين كما يستلزمه اثباتكم للعبد كسباً أجيب بأنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله بالضرورة وأن لقدرة العبد دخلاً في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش ، احتجنا في التخلص من هذا المضيق بأن الله خالق للفعل لكن للعبد في الاختيارى منه كسب والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجبتين مختلفتين فيدخل تحت قدرة الله بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب . العبد المراد به كل مخلوق يصدر

(٢٣١) وهذا الفريق صرح بأن العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر . فهو عنده مجبور في صورة مختار . ولا ينفى أن هذا المذهب مذهب الجبرية ، ولا ينفع التستر بقالب الاختيار ، القول ص ٤٠ .
عنه فعل اختياري ، التحفة ص ٨ ، الاتحاف ص ١٠١ .

الانسان للمؤله المشخص فى اى فعل من الافعال لانه لا فعل له . والفعل كله للمؤله المشخص (٢٣٢) .

ونظرا لصعوبة وجود اى اساس عقلى لنظرية وسط تجمع بين الجبر والحرية رغبة فى اثبات الطرفين واقتضاء لكلا المطلبين ، حرية الانسان وحق المؤله المشخص ، يثبت الكسب ويتوقف عن الحكم فيه لعدم الوقوع فى الاضطراب العقلى والخللة النظرية . ويجوز التوقف عن الحكم فى المسائل الموضوعية وضعا خاطئا حتى لا يدخل العقل فى متاهات لاسئلة خاطئة وشباكها . ولكنه فى هذه الحالة يكون رفضا للمسألة ذاتها دون اثباتها ورفض الدخول فى الاساس العقلى للاثبات . التوقف عن الحكم العلمى هو رفض السؤال والجواب معا لا اثبات الاجابة ورفض البرهنة عليها لانه يكون قبولاً بلا برهان (٢٣٣) .

واحبانا تتحول عواطف التعظيم الى النقيض . فاذا كانت الغاية من القول بالكسب اعطاء المؤله المشخص فعلة والانسان حريته فانه ينتهى الى جعل المؤله المشخص كالحاوى او اللاعب يظهر شيئا ويخفى أشياء ، يبيع بسر ويكتم آخر ، وبالتالي ينتهى التوسط الى سر مفلق مستحكم (٢٣٤) .

(٢٣٢) فان قالوا : لو كان الكسب فعلا لله وللعبد لاشتراكا فيه قيل : ليس حدوث منهما حتى يكونا شريكين فى احداثه وانما الله خالق الكسب والعبد مكتسب له كما أن الله خالق حركة العبد والعبد متحرك . ولا يجب الشركة بمثل هذا وانما يتصور الشركة صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه فى الجنس . . . ومن قال من القدريه أنه صنعه فى يديه غير صنع الله فهو الذى ادعى المشاركة ، اصول ص ١٣٧ .

(٢٣٣) هذا هو موقف فريق من الرافضة ، مقالات ج ١ ، ص ١٣٩ ، فريق من الرافضة يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمى ولا تفويض كما قالت المعتزلة لان الرواية عن الائمة جاءت بذلك . ولم يتكلفوا أن يقولوا فى اعمال العباد هل هى مخلوقة أم لا ، مقالات ج ١ ، ص ١١٠ .

(٢٣٤) عند الباقرية (الشيعة) أن الله أراد بنا شيئا وأراد منا أشياء . فما أرادنا طواه عنا وما أرادنا أظهره لنا ، فما بالنا نشتغل بما أراد بنا عما أرادنا . وهذا قول فى القدر هو أمر بين أمرين ، لا جبر ولا تفويض ، الملل ج ٢ ، ص ١٠٢ .

ونظرا لصعوبة ايجاد حل وسط بين الجبر والحرية عقلا فانه يتم التوحيد بينهما بالايمان . والايمان ليس برهانا ما لم يكن ايمانا نظريا ، فالعقل اساس الوحي . واللجوء الى الايمان تملق للعوام ومحو للفكر واثبات للغموض . والعجيب ان يكون هذا موقف بعض حركات الاصلاح ! وكيف يحدث اصلاح على اساس 'الايمان دون العقل' ، والتقليد دون الفهم خاصة لو كان الملجأ في النهاية هو التصوف الذى به يستطيع الانسان هتك الاسرار ورفع الحجاب ! وصحيح ان العقل قد تتغلف بديته ، وقد لا يعطى معانى بقدر ما يستخدم الالفاظ . ومع ذلك فالبدئية ممكنة والعبارة الواضحة جائزة . ليس العقل هبة معطاة بل امكانية عقل تمارس بالنظر . ويمكن اثبات الحرية للجمهور اثباتا عمليا دون التقييد بالضرورة بالاساس النظرى وتحليل الخبرات ، حرية الدفاع عن الحق ، وحرية تقرير المصير ، وحرية الحصول على الخبز . فهذا يمنع من التقليد لان التقليد فى ذاته محو لحرية الفكر والحركة (٢٣٥) .

(٢٣٥) اما المبحث فيها وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين ما تشهد به البداية من عمل المختار فيها وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغلنا بها لا تكاد تصل العقول اليه . وقد خاض فيه المغالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفا حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا ان فرقوا وشتموا . فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع افعاله واستقلاله المطلق ، وهو غرور ظاهر . ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرا من اسمه وهو هدم للشرعية ومحو للتكاليف وابطال لحكم العقل البديهي وهو عماد الايمان . الرسالة ص ٦١ ، واما التطلع الى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا وانما هو من شره العقول فى طلب رفع الاستار عن الاسرار ، ولا انكر ان قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المداك الى ما اطمانت به نفوسهم وتقشعت به حريتهم ولكن قليل ما هم . على ان ذلك نور يقذفه الله فى قلب من يشاء ، ويخص به اهل الولاية والصفاء . وكثر ما ضل قومه واضلوا . وكان اقاياتهم أسوأ الاثر فيها عليه حال الامة اليوم ، الرسالة ص ٦٣ ، ولو شئت لزدت فى بيان ذلك ورجوت انه لا يبعد عن عقل الف النظر الصحيح ولم تفسد فطرته بالمحاكات اللفظية ولكن ينعنى عن الاطالة فيه عدم الحاجة اليه فى صحة الايمان ، وتقتصر عقول الصلابة من ادراك الامر فى ذاته مهما بالغ المعبر عنه فى الايضاح عنه واعتياد قلوب

ومع ذلك فالكسب في اللغة هو كل فعل يستجلب به نفع أو يندفع به ضرر أى أنه لفظ يصف حياة الانسان العملية فيما يتعلق بالمصالح العامة وبوسائل العيش . أما الكسب الاصطلاحي فلا معنى له ولو كان له معنى مخالف للمعنى اللغوي لاصطلاح عليه . فالكسب الاشعري ليس تصورا وليس مشتقا من المعنى اللغوي بل مجرد لفظ لا يدل على شيء اما لفظة او اصطلاحاً (٢٣٦) .

الكسب الاشعري في ذاته غير معقول وليس له أى أساس نظرى . لذلك لا يمكن حده لان الشيء يعقل أولا ثم يحد ثانيا . ولا يقال أن انسانا بعينه لم يعقله لانه لم يعقله أى أحد على اختلاف المذاهب والفرق وطول الجد وقدم العهد . ولا يقال أنه عقل ولكنه لم يعبر عنه بهذه وسيلة الضعيف الذى لم يعقل شيئا ويتحجج بصعوبة اللغة . وما أسهل التعبير عن الفكر الواضح بلغة واضحة . انما تدل عدم القدرة على التعبير على أن

الجمهور من الخاصة بمحض التقليد فيما يعتقدون الامر ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه الا موافقا لما يعتقدون . فان جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا نبذوه ولجوا في مقاومته وان أدى ذلك الى جهد العقول برمتها فأكثروا يعتقد فيستدل وقلما نجد بينهم من يستدل ليعتقد . فان صاح بهم سائح من أعماق سرائرهم ويل للخابط ، ذلك قلب لسنة الله في خلقه وتحريف لهديه في شرعه عرثهم هزة من الجزع ثم عادوا الى السكون محتجين بأن هذا هو المألوف وما أقننا الا على معروف ، الرسالة ص ٦٥ .

(٢٣٦) اعلم أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر . أما الكسب الاصلاحي على ما لا يعقل فغير ممكن لان الشيء يفعل معناه ثم ان لم يوجد له اسم في اللغة يصطلح عليه . فلما والمعنى لم يثبت بعد ولم يفعل فلا وجه للاصطلاح عليه ، الشرح ص ٣٦٤ ، ص ٣٧١ ، لو كن معقولا كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه أن يفعله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه لانه لا يجوز في معنى عقلوه أن يخلو عن لفظة تنبئ عنه . فلما لم يوجد في شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة دل على أنه غير معقول ، الشرح ص ٣٦٦ ، لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعا ، ولو وضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة اليه ، الشرح ص ٣٦٦ .

الشيء المراد التعبير عنه ان هو الامجرد عاطفة او انفعال (٢٣٧) . ان
اقصى ما يمكن معرفته من الكسب هو انه لا يمكن معرفته الا بالاضافة الى
بإضافة الفعل اما الى المؤله الشخص واما الى الانسان في حين ان الشيء
يجب ان يعرف في نفسه اولا قبل ان يعرف بالنسبة الى غيره . وهذا مستحيل
بالنسبة الى الكسب لانه غير معقول في ذاته (٢٣٨) . واعتبار القدرة مخلوقة
لا يعطى الى أساس عقلى لان السؤال ليس نشأة القدرة ومصدرها فذلك
سؤال عام عن مصدر كل شيء بما في ذلك الانسان بل عن اثر القدرة
وفعلها (٢٣٩) . واعتبار أصل الفعل من المؤله الشخص ونوع الفعل من
الانسان لا يجدل الكسب اكثر وضوحا في معنى الاصل اذا كان هو القدرة

(٢٣٧) علقوا الاحكام بشيء لا يفعل سهوه كسبا مثل المجوس ، المحيط
ص ٤٠٩ ، عقلونا معنى الكسب وخبرونا عنه . فان اشتغلوا بالتحديد
قلنا : الشيء يعقل أولا ثم يحدد لان التحديد ليس الا تفضيل لفظ مشكل
بلفظ واضح فكيف توصلتم الى معناه بطريق التحديد ؟ الشرح ص ٣٣٦ ، لو
كان معقولا لكان يجب ان يعقله فخلفوا الجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة
والخوارج والامامية . والمعلوم انهم لا يفعلونه فلو لا انه غير معقول في نفسه
والا لكان يجب ان يفعله هؤلاء فان دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث
عن هذا المعنى . فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف
مذاهبهم وتنافي ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة من
ادعى انه عقل هذا المعنى او ظنه او توهمه دل على ان ذلك مما لا يمكن
اعتقده والاخبار عنه البتة . فلو قالوا : انهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه
غير انهم لمعجزهم عن الكلام عليه وابطاله كتموه وجحدوه وادعوا اننا لا نهتدي
اليه ولا نعقله . قلنا : هذه الطريقة انها تجوز على العدد اليسير بطريق
التواطؤ . اما على العدد الكثير والجم الغفير فان ذلك مما لا يتصور خاصته .
وبعض هؤلاء المخبرين من الشرق وبعضهم من الغرب ، الشرح ص ٣٦٥ -
٣٦٦ .

(٢٣٨) لا يصير الشيء معقولا بالاضافة بل ينبغي ان يكون في نفسه
معتقلا ثم يكسب بالاضافة التخصيص ، المحيط ص ٤٠٨ .

(٢٣٩) قل الحكماء وامام الحرمين بقدره يخلقها الله في المبدأ ،
المواقف ص ٢١٢ ، وقال امام الحرمين وأبي الحسين والحكماء انها واقعة
بقدره خلقها الله في العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

تد عاد الى الجبر . وماذا يبقى للعبد من الفعل ان لم يكن صاحب القدرة عليه ٤ (٢٤٠) .

ومع ذلك فقد قيلت عدة تحديدات للكسب لا تفيد شيئا . يرفضها العقل والحس ، وتناقضها التجربة والمشاهدة . قيل مثلا في تعريف الكسب .
١ — « ما حله مع القدرة عليه » . وهو لا يفيد شيئا ولا يعنى شيئا . وان عنى شيئا فانه لابد ان يؤدى اما الى الجبر واما الى الحرية . فان ادى الى الحرية تثبت الفاعلية والقدرة والتاثير والاختيار (٢٤١) .

٢ — « ما وقع بقدرة محدثة » . لان ما وقع بقدرة محدثة قد يقع اختيارا واما كسبا . ولا يعنى وقوعه كسبا بالضرورة . ولما كان الكسب محبولا فانه لابد وان يقع اختيارا . وهذا التعريف يثبت القدرة ولا ينفيها . فضلا عن انه يقتضى أن يكون للفاعل قدرة وتأثير . ومادام للانسان قدرة وتأثير فانه يكون صاحب فعله . وان كان الكسب لنا ومتعلقا بغيرنا فكذلك القدرة ، وهذا يثبت القدرة ولا ينفيها (٢٤٢) .

٣ — « ما وقع باختيار الفاعل » . وهذا اثبات للفعل القصدى وللحرية لا نفيا . واقتضى أن فعل الساهى لا يكون كسبا ولا يدل على تدخل أية ارادة داخلية فيه لانه فعل سقط عنه الاختيار وغاب منه القصد . ويكون الفعل المتولد الناتج عن الفعل الاول فعلا للانسان لانه وقع باختياره وليس بتدخل

(٢٤٠) قال القاضى على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية ، الموافق ص ٣١٢ ، وقال كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المطالع ص ١٨٩ .

(٢٤١) الكسب هو ما حله مع القدرة عليه . وينقد القاضى الحد كالاتى : ١ — الفعل لا يحل نفس الفاعل وانما يحل بعضه . ب — اللجوء الى القدرة اثبات للضد . ج — كيف تفسر الفعلية التى يتأخر العلم بها عن العلم بالفعل . د — تقرير صحة العلم بالقدرة دون العلم بكونه فاعلا لما استقام اثبات القدرة . هـ — التاثير يعنى اثبات القدرة . و — اذا كان الساهى مكتسبا دون اختيار فالاختيار نفسه لا يقع باختيار آخر ، المحيط ص ٤٠٩ — ٤١٢ .

(٢٤٢) الكسب ما وقع بقدرة محدثة ، الشرح ص ٣٦٧ .

قدرة خارجية سببت وقوعه أو منعت من وقوعه . وهذا تعريف يوههم بأن الاختيار يتعلق بالفاعل في حين أن الكسب لا يتعلق بالفاعل . وكيف يتعلق بالفاعل ولا فاعل في الشاهد يدل على الكسب (٢٤٣) ؟

٤ — « التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية » ، وهذا ليس تعريفا بقدر ما هو وصف واقعة أى أنه يشير الى سلوك ولا يعطى معنى عقليا . والسلوك الاختيارى واقع ، والاضطرارى واقع . والسلوك الاضطرارى له مسبباته وهى الموانع التى تمنع الفعل من أن يقع اختيارا . والموانع اما بدنية أو نفسية أو اجتماعية . والتفرقة بين الحركتين لا تثبت الا في الاختيار ، ولا تثبت في الكسب ، ولا تثبت شيئا في الكسب لان كليهما بفعل خارجى سواء في الفعل المباشر أو في الفعل المتولد . فالتفرقة لا تثبت شيئا في الكسب بل لا تثبت ألا حدوث الافعال بقدرة الانسان (٢٤٤) .

٥ — « وقوع هذه الحركات المختلفة المتباينة سواء افعال الجوارح أم افعال القلوب » ، ولا يثبت هذا التعريف أكثر من حدوث الافعال لا كسبها ، وحدث الافعال واقع بالقصد والارادة وتباينها تباين القصد والارادة ، واجزاء الفعل لا تكتسب فالفعل تحقيق للقصد ، والقصد باعث على الفعل (٢٤٥) .

ب — **حجج الكسب** . ويعتمد الكسب على عدة حجج كلها خاطئة . وكلها تثبت ان الانسان ليس صاحب افعاله وان هناك قوة أخرى مهيمنة عليها . فهى حجج تشكك في قدرات الانسان على الفعل وتجعله مجرد مستقبل لقدرة أخرى تتحكم في افعاله وهى صاحبته . مهمة هذه الحجج

(٢٤٣) الكسب ما وقع باختيار الفاعل ، الشرح ص ٣٦٨ .

(٢٤٤) الكسب هو التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية وتعلق احدها بنا دون الثانية . فالكسب عبارة عن هذه التفرقة ، الاصول ص ٣٦٨ .

(٢٤٥) الكسب هو وقوع هذه الحركات قياها مرة وتعودا أخرى . هذا من افعال الجوارح ومن افعال القلوب . فوقع الاعتقاد علما مرة وجهلا أخرى ، الشرح ص ٣٦٩ .

اثبات عجز الانسان وزحزحته عن مكانه وانتزاع مسؤوليته منه . فهى حجج لتدمير الانسان والقضاء على أفعاله مثل :

١ — الفعل اللارادى أو اللاقصدى (٢٤٦) . ان وقوع الافعال بخلاف القصد ليس دليلا على تدخل ارادة خارجية وأن الانسان ليس هو الفاعل ، فكثيرا ما قصد الانسان الى فعل شئ وحدث فعل آخر مخالف لقصده . وهذه هى طبيعة الفعل الحر وليس فعل الجبر أو الكسب . قد يرجع وقوع الفعل على خلاف القصد الى عدم المعرفة بالفعل وغايته ، فيقصد

(٢٤٦) هذه هى حجة الاشعرى « انا وجدنا الكفر قبيحا فاسدا باطلا متناقضا خلافا لمن خالف ، ووجدنا الايمان حسنا متعبا مؤلما ، ووجدنا الكافر يقصد ويجهل نفسه الى أن يكون الكفر حسنا حقا فيكون بخلاف قصده ، ووجدنا الايمان لو شاء المؤمن الا يكون متعبا مؤلما ولا مريضا لم يكن ذلك كائنا حسب مشيئته وارادته . وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقته الا من يحدث أحدثه عليها لانه لو جاز أن يحدث على حقيقته لا من يحدث أحدثه على ما هو عليها لجاز أن يحدث الشئ فعلا من يحدث أحدثه فعلا فلما لم يجز ذلك صح أنه لم يحدث على حقيقته الا عن محدث أحدثه على ما هو عليه وهو قاصد الى ذلك لانه لو جاز حدوث فعل على الحقيقة لا عن قاصد لم يؤمن أن تكون الافعال كلها كذلك كما انه لو جاز حدوث فعل لا من فاعل لم يؤمن أن تكون الافعال كلها كذلك . واذا كان هذا هكذا فقد وجب أن يكون الكفر محدثا أحدثه كفرا باطلا قبيحا وهو قاصد الى ذلك . وكذلك الايمان محدث أحدثه على حقيقته متعبا مؤلما ممرضا غير المؤمن الذى لو جهد أن يقع الايمان خلاف ما وقع من ايلامه واتعابه والأمراض لم يكن الى ذلك سبيل . واذا لم يجز أن يكون المحدث للكفر على حقيقته الكافر ولا المحدث للايمان حقيقته المؤمن فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله . . . القاصد الى ذلك لانه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الاجسام لان الاجسام لا يجوز أن تفعل فى غيرها شيئا » ، اللمع ص ٧١ — ٧٢ ، الافعال المحكية الدالة على علم مخترعها وتصدر من العبد أفعال فى غفلته وذهوله وهى الاتساق والانتظام وصفة الاتقان والاحكام والعبد على مذهب أهل الحق الصائرين الى أن مخترع الافعال الرب وهو عالم بحقائقها . ومن ذهب الى أن العبد مخترع أفعاله ، وهو غير عالم بها فى الصورة التى وضعنا الدلالة عليها فقد أخرج الاتقان والاحكام عن كونه دالا على المتقن المخترع ، وذلك نقض للدلالة العقلية . ثم لو ساغ وقوع ومحكم وفاعله غير عالم به ساغ أيضا بطلان دلالة الفعل على القادر . وقد ينساق القول الى بطلان دلالة الفعل على الفاعل ، الارشاد ص ١٩ .

بالفعل الى غاية أخرى كمن يجهل أن الكفر قبيح وأن الايمان حسن ويريد أن يسعد بالكفر وأن يمرض بالايمان . والفعل غير المروى لا يدل على وقوع الفعل من فاعله بل على وقوع فعل غير مقصود سواء كان ذلك في الاعمال الداخلية أم الخارجية . وهل الانسان لا يفعل الا وهو في غفلة أو سهو أو عن غير قصد أو جهل وأن كل ذلك دليل على وجود فاعل قاصد عالم قادر مخترع لها ، وكأن أفعال الانسان لا تحدث الا عن فوضى وعبثية ، وأن ذلك يقبض وجود فاعل متقن ومنظم وحكيم لها ، وكأن اثبات الله لا يتم الا بتدمير الانسان ؟ ولما كانت الغاية هي البحث في الفعل الانساني فان هذه الغاية يتم تدميرها منذ البداية باكتشاف عناصر في الفعل الانساني لتثبت أن الانسان ليس صاحب أفعاله أي أن الغاية الحقيقية هي الغاية العكسية . لبست الغاية اثبات فعل الانسان له بل نزع فعل الانسان منه . ثم تتحول هذه الاعمال الاستثنائية وتصبح هي القاعدة ، وتصبح كل أفعال الانسان أفعالا لا قصدية ، وتختفى الاعمال القصدية مع أنها هي الاساس والاعمال اللاتقصدية هي الاستثناء . فالتكلم واقف للانسان بالمرصاد ، متربص به كي يعصف بارادته وقدرته وفعله الحر . وهذا الفاعل الآخر الذي يعزو اليه المتكلم أفعال الانسان ليس ارادة خارجية انسانية أخرى أو دوافع خوف أو مصلحة أو رغبة أو عقبة بل يجعله المتكلم أقدر فاعل وأشمل ارادة وهي قدرة الله وارادته فينتقل من المتناهي في الصغر الى المتناهي في الكبر ، ويجعل الله داخلا في كل شيء حتى لو قصد الانسان اكل خيار فأكل كوز ذرة ! أو اذا قصد الانسان الذهاب الى العمل فذهب الى المتجر وكان المقاصد لا تتغير ولا تتشابك ، وكأن الانسان ليس مجموعة من المقاصد المتداخلة . وهل تثبت ارادة الله وقدرته من الاعمال اللاتقصدية ؟ وأيهما أكرم وأشرف ، اثبات الله من الطبيعي أم من الشاذ ؟ من القاعدة أم من الاستثناء ؟ بتكبد الانسان أم بتدميره ؟ وكيف يثبت الله من الفوضى والعبث والضعف والمرض ولا يثبت من الاحكام والحكمة والقوة والاثبات ؟ البس ذلك في نهاية الامر تبريرا للشر واثباتا للفوضى وتاكيدا على الضعف والعجز والوهن بدلا من اثبات ذلك كله نقصا وعارضا طارئا ؟ أليس ذلك اقرب الى التشاؤم منه الى التفاؤل ؟ أليس ذلك سوداوية و « ماسوشية » تقوم على تعذيب النفس وكان اثبات الكمال لا يتم الا بعد الاقرار بالنقص ، وأن اثبات البراءة لا يتم الا بعد الاتهام بالخطيئة كما هو الحال في عقائد النصرانية ؟

والحقيقة أن الفعل المروى دليل على حرية الانسان لا على خلق غيره .
لما كان الانسان حرا فان حريته تتعدى حدود تخطيطه وقصده ولكن يظل
الفعل غير المروى في نطاق الحرية (٢٤٧) . وما الحكمة من تدمير القصد ؟
وهل تنتهي كل الانفعال القصدية الى هراء وعبث ؟ وهل كان كل تخطيط
انسانى مسبق مصيره الى الفشل ؟ فاذا ما تم فعل قصدى يظل الاصرار
قائما في نظرية الكسب من أن الانسان ليس صاحبه وكان الانسان مهما
فعل فعلا قصديا او غير قصدى ومهما أوتى من جهد وبذل من مجهود فانه
لن يكون صاحب فعله في نهاية الامر . يقف له المتكلم الاشعري بالمرصاد
لينتزعه منه ويسلبه اياه ويعطيه لغيره . ويكون السؤال لحساب من يعمل
المتكلم ، لحساب الانسان أم لحساب غيره ؟ وماذا سيكسب نظير هذا
السلب ؟ سلطة دينية ومنصبا وزاريا وترؤسا على رقاب العباد ينتهى
بالثورة العارمة من الجاهير عليه وعلى أصحابه ورؤسائه وعلى السلطة
بأكملها تأكيداً لحرية الانسان وحرية الشعب ، ورغما للوصاية ، وتحررا
من كل صنوف القهر والتبعية ؟ ومع ذلك فالفعل الواقع بخلاف القصد
ليس هو الفعل الامثل كالفعل المروى المقصود . ولكن تعتبر نظرية الكسب
أن الفعل غير الفعل غير المروى فعل حقيقى لانه مخلوق من المؤله المشخص .
الكسب هنا هدم للعلم والعقل والدليل وللنظر وكان وقوع الفعل من

(٢٤٧) فان احتجوا فقالوا : وجدنا أفعالنا واقعة حسب قصدنا فوجب
أن يكون خلقنا لفعلنا وببيان ذلك أن الواحد منا اذا أراد أن يقوم قام
واذا أراد أن يقعد قعد ، واذا أراد أن يتحرك تحرك واذا أراد أن يسكن
سكن وغير ذلك . فاذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى ارادته
دل على أن أفعاله خلق له . فالجواب من وجهين : ١ - نرى من يريد شيئا
ويقصده ولا يحصل ما يريد ولا ما يقصد فانه ربما أراد أن ينطق بصواب
فيخطئ وربما أراد أكلا لقوة وصحة فيضعف ويمرض ، وربما ابتاع سلفة
ليربح فيخسر ، وربما أراد القيام فيعرض ما يمنعه الى غير ذلك فبطل ما
ذكرتموه ، وصح أن فعله خلق لغيره يجرى على حسب مشيئة الخالق .
وانما يظهر كسب لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق .
ب - وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم لا يدل على أنه خلق
لهم واختراع . . . وكذلك فيما يحصل من الواحد منا اذا أراد حصوله على
حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه بل الخالق له هو الله ، الانصاف
ص ١٥٣ - ١٥٤ ، فرب فعل يقع على حسب القصد وربما لا يقع على
حسبه ، الارشاد ص ٢٠١ .

الانسان حسب العلم ليس ضرورة عقلية بل مجرد عادة في حين أن وقوعه من المؤله الشخص بداهة لا تحتاج الى دليل (٢٤٨) .

وهناك فرق بين افعال الشعور وافعال الجوارح ، بين افعال الاعضاء وافعال الوجود . كل منها يقع طبقا للقصد أو على خلاف القصد . فكثيرا ما رمى الانسان الى تذكر شيء فيتذكر شيئا اخر او الى تخيل شيء فيتخيل شيئا آخر . وكثيرا أيضا ما أراد الانسان أن يصيب أحدا فيصيب شخصا آخر أو أن يفعل شيئا حسنا فيحدث شيئا قبيحا . وكثيرا ما قصد الانسان أن يسير يمنة فيسير يسرة على غير وعى منه . بل أن كثيرا من افعال الاعضاء افعال شرطية وخالصة أو ردود فعل عكسية . وكثيرا ما كانت افعال الوجود التي تعبر عن المصير قائمة على تعصب وليست على القصد المطلوب . ولا يحتاج الانسان الى اثبات فاعل آخر غيره بجدل طويل قائم على أن لكل فعل محدث بطريقة الرجوع الى السواء . كما لا تحتاج الدواعي الى اثبات دواعي أخرى سببتها وأنشأتها حتى تصل الى دواعي بدون دواعي . هذا التفكير عن طريق الرجوع الى الوراء والانتفاء الى نقطة بداية لا بداية لها هو في الحقيقة عاطفة تالية وليس فكرا عملها لان الدواعي تنتهي في الجماعة فهي مصدر بواعث الانسان على الفعل . وفي النهاية ما المطلوب اثباته ؟ الجبر أم حرية الانسان ؟ ان كل هذه التجارب الموصوفة لا تعنى بالضرورة وجود اية ارادة خارجية بل تعنى أن الانسان نسيج وحده ، وأنه هو حريته التي يظهر فيها القصد وغير القصد ، الوعي وغير الوعي . فالانسان حر أيضا في حريته ، وهو امكانية فعل تتحقق بتحقيق الدعوة ، وفي هذا التحقق تأكيد لحريته وتحرره من بقايا القهر الاجتماعي .

(٢٤٨) لا يجب عندنا في حكم الفعل كون المكتسب عالما بما يكتسبه ثم يجوز أن يصدر منه القليل اذ لو وجب ذلك في الكثير من الافعال لوجب في القليل منها ... هذا ما نجيزه في حكم العقل . وانما يمنع وقوعه لاطراد العبادات ، ولو انخرقت لما امتنع في جائزات العقول ... الحكم دليل على كونه فاعلا عالما به من غير احتياج الى نظر في كونه دليلا . الارشاد ص ١٩١ - ١٩٢ .

والتفرقة في نظرية الكسب بين الفعل الارادى والفعل اللاارادى مثل التفرقة بين الكسب والاضطرار أو بين الفعل المروى وغير المروى مع التركيز هذه المرة على دور الارادة وليس القصد . فالفعل الارادى هو الفعل الذى تتدخل فيه قدرة الانسان بالاتيان أو بالمنع ، بالزيادة أو بالنقصان في حين أن الفعل اللاارادى هو الفعل الشرطى الذى يحدث نتيجة لبناء العضو . فإذا كان الفعل الارادى يثبت للانسان القدرة فإن الفعل اللاارادى لا يثبت للانسان الضعف أو تدخل أية قدرة خارجية تحيل الضعف قوة أو تحدث الفعل لانه فعل عكسى خالص مرهون ببناء العضو (٢٤٩) . ولماذا الالتجاء الى فاعل آخر يفعل أفعال الانسان مطابقة لقصوده ودواعيه ؟ لماذا لا يكون الانسان نفسه صاحب أفعاله والقائم بها مطابقة لمقاصده ودواعيه ؟ ان التفسير بالانسان كاف واللجوء الى علة أخرى بعيدة فائض عن الحاجة . بل ان هذا اللجوء ذاته نقص في تصور المؤله المشخص الذى ان أراد أن يخلق فعلا فانه مازال يحتاج الى خلق دواعى وقصود للتمويه على الانسان بأنه الفاعل أو يهدم الدواعى والقصود للتشفى من الانسان والركوب عليه . ان الفعل القصدى اثنى ما لدى الانسان من فعل ، فهو الفاعل المتأمل فكيف حتى هذا الفعل ، يكون حادثا بفاعل آخر ؟ وكيف تثبت التفرقة اذن بين الفعل المروى والفعل غير المروى مادام كلاهما من

(٢٤٩) العبد قادر على أفعال العباد أو الانسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والارادة . والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقعة على اختيار القادر ، الملل ج ١ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ ، العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأفعاله من طاعة أو معصية . ويدل على صحة هذا أيضاً أن العاقل منا من يفرق بين تحرك يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به أو الارتعاش وبين أن يحرك عضواً من أعضائه قاصداً الى ذلك باختياره ، فافعال العباد كسب لهم وهى خلق الله . فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق ، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق . وكما لا يقال لله أنه مكتسب كذلك لا يقال للعبد أنه خالق ، الانصاف ص ٤٥ — ٤٦ ، فهذه الانفعال : الشبع عند الاكل ، والرى عند الشرب . . . الخ ، مع وقوعها حسب المقصود ليست أفعالا للدواعى والقصود ، الارشاد ص ٢٠١ .

خلق فاعل آخر (٢٥٠) ؟ ولماذا تكون الافعال والدواعى من خلق خارجى ؟
الافعال تتحقق بالارادة وتثبت من موقف الانسان من الجماعة . وان خلق
الدواعى من الله فى الانسان يجعل الفعل ضروريا ولا محالة واقع (٢٥١) :

ان اثبات فاعل خارجى يبطل اثبات الصانع القائم على الشاهد وهو

(٢٥٠) فان قيل : هل يجوز أن يكون فاعل يفعل فيكم هذه الافعال
مطابقة لقصودكم ؟ قيل : يصح اضافته الى الله بالطريقة التى يصح بها
اضافته الينا ومقدور واحد لا يتعلق بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، الطريقة
فى كون أحدنا فاعلا هى كالطريقة فى كونه تعالى فاعلا لقدرته على الضدين
كقدرتنا فيحدث الفعل مع جواز الا يحدث . وعند القوم يحدث منا مع الوجوب
لقولهم بالقدرة الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين . فكيف يجيزوا أن
نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب عندهم حادث من جهة الله مع أنه يحدث
مع جواز الا يحدث ، المحيط ص ٣٤٢ ، فان قيل : فهل تصفونه بالقدرة على
أن يحدث فينا افعالا مطابقة للدواعى والقصود ؟ فان كان له فهل يمكن
الفصل بين الفعلين ؟ وان أمكن كان الله فاعلا أحد الفعلين ؟ قيل : ثبت
الفعل لا محالة بين ذلك وبين ما نختار احداثه لانه تعالى أن كان هو الذى
يحدثه فينا لم يحصل لنا العلم باستمرار هذا الفعل عند الدواعى والقصود
واستمرار انتفائه عند الكراهة والصارف . القديم لا يحتاج الى ايجاد الفعل
فينا الى خلق دواع ولا فى أن يخلق الى ايجاد صوارف فكنا نجيز الا يوجد
الفعل فى بعض الاحوال مع دواعى الصحة والسلامة وأن يوجد مع الصارف
والكراهة وان يجرى ذلك مجرى المرض والصحة ، المحيط ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

(٢٥١) فان قيل : هل جاز أن تقع هذه الافعال مطابقة للدواعى وان
كان الله يحدثها بأن يكون قد خلق فينا الفعل وخلق الدواعى والقصود فكان
وجوده بحسبها على هذا السبيل لا بحدوثه من جهتنا ونجعل طريق ذلك
طريق الافعال التى فعلها الله بالعادة ؟ قيل : العلم بوجوب استمرار هذا
الفعل مطابقا لدواعينا فى النفس والاثبات حاصل على حد يفصل بينه وبين
ما يقع من قبل غيرنا مطابقا لدوعينا . فلو كان الله هو الذى يحدث فى
سائر الفاعلين منا القصد والدواعى ويحدث الافعال مطابقة لهما لما ثبت
هذا الفعل ولما ثبت أيضا العلم بوجوب انتفائه عند الكراهة والصارف ،
فعرفنا أن هذا الفعل انما يثبت لأن أحد الفاعلين وقع والمؤثر فيه أحوالنا
وليس كذلك الآخر . ولا يبعد عنكم أن يخلق البارى فى العبد أكوانا ضرورية
ويخلق فيه الدواعى ضرورية اليها على الاطراد ، ولو كان الامر كذلك لكانت
الاكوان واقعة على حسب الدواعى ، الارشاد ص ٢٠٢ ، من اعتقد أنه
لا خالق الا الله فلا تدعوه داعية الى الخلق ، ولا يصح مع هذا الاعتقاد
منه القصد الى الاحداث ، وافعال معظم الخليقة غير واقعة على حسب
القصد فان المقصود الواقع بالعبد عند الخصوم الحدث ، الارشاد ص ٢٠٢ .

ان لكل فعل فاعل ، فكيف لا يكون الانسان فاعلا لفعله وهو الشاهد ؟ وكيف يمكن اثبات الغائب على شاهد غير حاصل (٢٥٢) ؟ وهل المقصود من الكسب اثبات وجود الله أم حرية الانسان ؟ هل الانسان مجرد سلم يستخدم لاثبات غيره ثم يرفض هذا السلم بعد ذلك ؟ هل هو مجرد آلة للاستخدام ؟ هل الانسان وسيلة أم غاية ؟

ولا يدل نقص العلم بالفعل على أن الفعل حين يحدث قد حدث من فاعل آخر غير الانسان . فكثيرا ما يبدأ الفعل بمعرفة أولية تكتمل إبان الفعل وأثناء حدوثه . ولا تتأتى المعرفة التفصيلية الا أثناء تحقيق الفعل . فلا يوجد نظر مسبق على الفعل الا الاساس العام له . ولكن ضبط النظر لا يحدث إلا أثناء عملية التحقيق ذاتها . وقد استعمل الجبر من قبل هذه الحجة لنفى قدرة الانسان في حين أنها دليل على اثبات القدرة التي تكشف عن النظر وهي تحقق الفعل (٢٥٣) . وهذا العلم ليس علما آليا أو طبيعيا بالتكوين المادى للأشياء بل هو العلم الانسانى المتعلق بالسلوك . ليس الفعل هو التحريك العضلى أو حساب الحركات وما يتخللها من سكنات . فهذه مجرد افتراض عقلى ليس لها وجود واقعى . الفعل هو الفعل الحى ومكوناته من بواعث ودوافع وموانع وعقبات ، الفعل فى موقف . وهناك فرق بين العلم الانسانى المحدد والعلم الشامل . فالعلم الانسانى بطبيعته ناقص لانه تابع للتجارب والمعرفة ولوسائلها فى حين لو افترضنا علما

(٤٥٢) الطريق الذى نعرف به أن القديم يحدث فعلا من الأفعال هو ما ذكرناه . فان أفسدناه فى الشاهد لم يصح اثبات لأصانع وإضافة الأفعال اله . لابد أن يثبت أحدنا محدثا لتصرفه ليصح تعليق حدوث الأجسام بالله ، المحيط ص ٣٤١ ، لو قدرناه فاعلا فينا هذه الأفعال ما كان طريقنا الى العلم بكونه محدثا لها . المحيط ص ٣٤٤ .

(٢٥٣) وفيه أيضا دليل على أن الخالق للشيء يجب أن يكون عالما به وبتفاصيله . وعلينا أن العباد لا يعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية فى عضو واحد فى زمان متناه ، أصول ص ١٣٦ ، لو كان الواحد منا محدثا لتصرفاته لوجب أن يكون عالما بتفاصيل ما أحدثه كالقديم فانه لما كان محدثا لأفعاله قادرا عليها كان عالما بتفاصيلها ، الشرح ص ٣٧٨ ، الحجة نفسها فى المحصل ص ١٤١ ، المواقف ص ٣١ .

م ١٠ - الانسان المتعين

شاملا موجودا في مصدر معين أو كصفة للمؤله المشخص فانه يكون غير العلم الانساني . ولا يعنى عدم اكتمال العلم الانساني انه غير علم أو انه ناقص أو انه جزل . وكثيرا ما يحدث الفعل دون علم عامل بالتفاصيل حيث تترك التفاصيل لسرعة البديهة أو للمواقف الفجائية أو للقدرة على التكيف ساعة الفعل . بل ان طبيعة العلم الانساني انه علم شامل ، والعلم الشامل هو علم بالكلية . ولو كان الانسان قادرا على العلم بالتفاصيل لكن قادرا على خلق كل شيء . أما أفعال النائم والساهى فهي ليست أفعالا مثالية ، الفعل المثالي هو الفعل المروى المقصود . ومن ثم كانت أفعال النائم والساهى لا تدل على نقص في العلم بتفاصيل الفعل لانها أساسا ليست أفعالا . والمعجب أن تقوم بعض الحركات الإصلاحية على إثبات هذا الفعل غير المروى الذي يحدث على غير قصد الانسان وكان الإصلاح يحدث عفويا بدون قصد الانسان ، وكان التغيير ما هو الا من قبيل المصادفة (٢٥٤) . وما الحكمة في وضع المتكلم الاشعري الانسان

(٢٥٤) كما يشهد بذلك في نفسه يشهده ايضا في بنى قومه كافة من كانوا في مثله في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيفضيه ، وقد يطلب كسب رزق فيفوته ، وربما سعى الى منجاة فسقط في مهلكة فيعود باللائمة على نفسه ان كان لم يحكم النظر في تقدير قوله ، ويتخذ من خبيته أول أمره مرشدا له في الآخر فيعاود العمل عن طريق اقوم وبوسائل أحكم ، وبتقيد غبطه على من حال بينه وبين ما يشتهي ان كان سبب الاخفاق في السعى منازعة منافس له في مطلب لوجدانه من نفسه انه الفاعل في حرمانه فينبري لمناضله ، وتارة يتجه الى أمر أسى من ذلك ان لم يكن لتقصيره أو لمنافسة غيره فيها لقي من مصير عمله كان هب ريح فأغرق بضاعته أو نزلت صاعقة فأغرقت ماشيته أو علق أهله بجمعين فهلت أو بذى منصب فعزل . يتجه من ذلك الى ان في الكون قوة أسى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل اليه سلطته . فان كان قد هداه البرهان في تقويم الدليل الى ان حوادث الكون بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى عليه وارادته خضع وخضع ورد الامر اليه فيما لقي . ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى . فالؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسى من قوى الممكنات يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيها خلقت لاجله . وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا : هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه الى ما خلق لاجله . على هذا قامت الثرائع . وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئا منه فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهي ، الرسالة ص ٥٩ — ٦٠ .

والله عدوين يتربص كل منهما بالآخر ؟ ايعطى لطرف ما يسلبه عن الطرف الآخر ؟ اليس الاولى أن يكونا متكاملين متعاونين متآزرين ، والانسان خليفة الله في الارض ، والله أحسن عليه من حنين الام على غلظة كبدها ؟ ولماذا تحقير الانسان وتدميره واعدامه ، ونحن بشر ، ونحن أولى بالاحترام وبالدفاء ؟ ولماذا نكون خصماء لله ؟ أما نحن وإما هو ؟ ان اثبات قوة اعظم وسلطان لا يقهر أعلى من الانسان واقدر منه تفسح المجال لقوى الطاغوت للتدخل في ارادة الانسان والغاء حريته مادام الانسان كما يقال ليس حراً مطلقاً ومادام الانسان مجرد قزم صغير في هذا العالم . يدخل كل طاغية من هذا الباب ، ويقع كل قهر بهذه الحجة ، وتسود الكآبة على البشر ، ويتحولون الى آلات للتنفيذ تسمع وتطيع ، ويتأصل القهر فيهم ، ويعيشون في العبودية الى الابد .

٢ — المضطر والمكتسب . يقوم الكسب على افتراض تماثل بين الاضطراب والاكْتساب فكما أن المضطر مخلوق فكذلك المكتسب . وهو تماثل مفترض ليس له ما يؤيده . بل ان الاختلاف بينهما أكثر وضوحاً من التماثل (٢٥٥) . وافتراض التشابه بين الاضطراب والاكْتساب يجعل جميع الانفعال اضطرابية أو جميعها اكتسابية . التشابه توحيد يلغى التفرقة والتمييز . ولما كان الاضطراب هو المشبه به والاكْتساب هو المشبه كان الغاء الفرق في صالح الاضطراب . واصبح كلاهما من المؤله الماشخص على

(٢٥٥) الدليل على خلق الله حركة الاضطراب قائم في خلق حركة الاكْتساب وذلك أن حركة الاضطراب ان كان الذي يدل على أن خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكْتساب وان كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكْتساب . فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطراب مخلوقة لله يجب به القضاء على أن حركة الاكْتساب مخلوقة لله . وجب خلق حركة الاكْتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطراب ، اللمع ص ٧٤ — ٧٥ ، ههنا حركة اختيارية واضطرابية . فلو كانت احدهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله في الاخرى لان الحدوث ثابت فيهما . وقد عرف خلافه ، فليس الا أنها متعلقة بنا عن طريق الكسب . . . ان الحدوث في الذات تماثل فلو تعلق حدوث الحركة بنا . والحدوث ثابت في الجوهر واللون لوجب تعلقهما بنا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٣٧ — ٣٣٨ ، الحركة الضرورية من الله . عكس الحركة الاختيارية التي هي من فعله أو من فعلنا دلالة على الله ، المحيط ص ١٤ — ١٥ . :

مذهب الكسب . كما أن افتراض التشابه بين الاضطراب والاكتساب يلغى التفرقة بينهما من أن الاضطراب فعل للعضو والاكتساب فعل للإرادة . لا يستطيع الانسان تغيير أفعال الاضطراب لانها واقعة ببناء العضو ، ولا يستطيع أحد أن يغير من بناء العضو . ويظل اكتساب فعل للعضو فعلا عضويا عن طريق المرن . في حين أن أفعال الكسب أفعال ارادية تقوم على بذل الجهد وممارسة الحرية . قد تتحول بعد ذلك الى أفعال عادية . ولكن العاديات هنا يكون مرجعها الى حرية أولية نشأت عليها . ويجوز أن يحدث التماثل بين الذات دون الصفات لان التماثل في الصفات يلغى التميز بين الأشياء . فلا فرق بين انسان وآخر من حيث هو ذات . ولكن هناك فرق بين انسان وآخر من حيث هو سلوك . والحقيقة أن الأفعال تحدث بالنسبة لتصورنا ودواعينا وأحوالنا ، ولا يمكن تسميتها بأنها مخلوقة أو مضطرة لأنها تعبر عن هذه المقاصد والدواعي والأحوال . والاضطراب في الحركات الاضطرابية قائم على إثبات محدث في الشاهد . أما الاضطراب في الحركات الاختيارية فمقائم على إثبات محدث في الغائب . وهذا لا يجوز لانه إثبات بلا برهان . والاشتراك في الحدوث لا يقتضى الاشتراك في الحاجة الى محدث معين بل الى محدث ما غير معين بالدلالة ، والدلالة على أن الانسان هو المحدث لا غيره .

ولماذا يكون الاضطراب من الخارج ؟ قد يكون الاضطراب من بناء العضو ذاته كما هو في حالة المعجز أو القيد . قد يكون في حالة لا تسبح بالفعل من ضغط سياسى أو حياء اجتماعى . وفي كل الحالات ، الاضطراب فعل للانسان . بل ان السيطرة على الإرادة هى في نفسها إرادة ، وعدم الفعل هو نوع من الفعل . قد يكون الاضطراب طبيعيا كحركات الافلاك . ولكن هذا الاضطراب ايضا داخلى لانه ناشئ عن قوانين الطبيعة التى يدركها العقل من الأشياء . أما الحركات الضرورية للموجودات غير الطبيعية فلا نعلم عنها شيئا بل هى مجرد افتراضات ناتجة عن عواطف التأليه وتشخيصها في موجود أسمى أو في موجودات أخرى خاضعة له (٢٥٦) . صحيح أن

(٢٥٦) يعطى الأشعرى مثال الملائكة كموجودات ذات أفعال اضطرابية .

أفعال الساهى والنائم أفعال اضطرارية لا ارادية ولكن وقوعها لا يتم بتدخل ارادة خارجية بل بفعل الشعور عن أفعال اللاشعور وان كانت تتم فيه لانها لا تتم بالارادة الواعية . ولا يعنى الساهى والنائم أنها غير قادرين على الاطلاق بل هما قادران ولكن في لحظة معينة ، لحظة غياب الشعور ، لا تؤثر في قدرتهما . ولا يعنى عدم تأثير القدرة في لحظة معينة ابطال القدرة في كل لحظة . ان الدواعى المتصودة لا تكون مؤثرة بطبيعتها لان صحة المؤثر في وجود القدرة (٢٥٧) . ولا خوف من أن يكون العالم فاعلا ومن أن تكون علة الفاعلية في العالم وليست خارج العالم . فالعلة المباشرة مثل الارادة الانسانية علة في العالم (٢٥٨) . ان افتراض ارادة وقدرة وعلة خارج العالم لهو وقوع في السر والغموض واللامباشرة ايهاا للعوام بالعظمة والتجلى وابقاعها لها في الصغر والدونية . ولماذا الاكتساب اذن ؟ اليس القادر على البعض قادر عليها كلها ؟ ولماذا الاختيار اذن ؟ وهل الفاعل اضطرارا يكون فاعلا اضطرارا على الاطلاق ؟

٣ — اكتساب المهارات . لا يعنى اكتساب المهارات بالتعلم تدخل ارادة خارجية في فعل الانسان تجعله قادرا على الاتيان بالفعل بدليل يدل على أن الانسان بالممارسة والتعليم يستطيع أن يكسب فعلا عندما يتحول الفعل الاول الى طبيعة ثانية . يقتضى التعليم الاستعداد النفسى والبدنى ولكنه استعداد موجود بالفعل وليس مقذوبا به من الخارج . فاذا لم يحدث التعليم واكتساب المهارة فان ذلك لا يعنى نفى القدرة . القدرة موجودة

(٢٥٧) فان قيل : ماذا عن الساهى والنائم ؟ قيل : حد الفاعل من يقع فعله بحسب دواعيه وتصوده فحيث يوجد يجب أن يدل ... نعرف فعل الساهى أنه فعله بتقدير الدواعى فيفارق فعل الغير . . الساهى قادر ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ ، فان قيل : اذن الدواعى المتصودة مؤثرة أى قادرة قيل ، ليس يجب اذا كان المؤثر قادرا أن يكون دليلا . . صحة المؤثر في وجود القدرة . الدواعى تكشف كون الانسان قادرا على الجملة ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

(٢٥٨) فان قيل : هل العالم فاعل ؟ قيل : لا نعرف القدرة وكون القادر قادرا بها الا بعد العلم بكون العبد محدثا لتصرفاته ، المحيط ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

ولكن التعلم هو الغائب ، ويمكن حدوث التعلم بالممارسة (٢٥٩) .

ولا يعنى وجود شروط للفعل كى يتحقق كالجارحة والحياة ان الفعل متوقف على شرط وان هذا الشرط يتحقق بتدخل ارادة خارجية او ان الفعل يتحقق بتجاوز الارادة الخارجية للشرط وتحقيقها للفعل دون توسطها بالشرط . فهذا انكار للفعل والعلية ومناف للعقل وللمشاهدة . العين شرط فعل الادراك ، ولا ادراك دون عين . الحركة بفعل القدمين ولا حركة دون متحرك . العلم فعل الشعور ولا علم دونه . ليس الشرط هو الجارحة منسب بل هو الجارحة والباعث النفسى والقدرة البدنية وطوافية الواقع للفعل . لا يعنى عدم تحقق الفعل ان القدرة حادثة وانها غير مؤثرة . بل يعنى وجود موانع موضوعية بدنية ، نفسية او اجتماعية (٢٦٠) .

(٢٥٩) فان قالوا : اذا كان في عدم الاحسان للحياكة عدم الحياكة فلماذا لا يكون في وجود الاحسان لها وجودها ؟ قيل لهم : ان الحياكة تقوم لعدم قدرتها لا لعدم احسانها . ولو عدت الحياكة لعدم الاحسان لها لوجدت بوجود الاحسان لها . فلما لم يكن كذلك وكان الاحسان لها بجامعه العجز علم انها انما تعدم لعدم القدرة عليها . ولو أجرى الله العادة ان يخلق القدرة عليها مع عدم الاحسان لها لوقعت الحياكة لا محال . فان قالوا : فان كان في عدم التخلية والاطلاق عدم الفعل ففى وجودهما وجود الفعل ، قيل لهم : كذلك تقولون . فان قالوا : فاذا كن في عدم احتمال البنية للفعل عدم الفعل فلم لا يكون في وجود احتمال البنية للشيء وجوده ؟ قيل لهم : كذلك نقول لان البنية لا تحتل الا ما يقوم بها ، للمع ص ٩٨ .

(٢٦٠) فان قالوا : البس في عدم الجارحة عدم الفعل ؟ قيل : في عدم الجارحة عدم القدرة وفي عدم القدرة عدم الاكتساب لانها اذا عدت القدرة فلعدم القدرة (لما استحال) الكسب اذا عدت الجارحة لا لعدم الجارحة ولو عدت الجارحة ووجدت القدرة لكان الاكتساب واقعا . ولو كان انما استحال الاكتساب لعدم الجارحة لكانت اذا وجدت وجد الكسب . فلما كانت توجد ويقارنها العجز وتعدم القدرة فلا يكون كسب علم . ان الاكتساب انما يقع لعدم الاستطاعة لا لعدم الجارحة . فان قالوا : انليس في عدم الحياة عدم الكسب ؟ قل : نعم لان الحياة اذا عدت عدت القدرة فلعدم القدرة استحال الكسب لا لعدم الحياة . الا ترون ان الحياة تكون موجودة ثم عجز فلا يكون الانسان مكتسبا . فعلم ان الكسب لم يعدم لعدمها ولا بوجود لوجودها . والجواب في الحياة كالجواب في الجارحة ، الذبح ص ٩٧ .

ولماذا يجب أن يكون الفاعل مخالفا لفعله ؟ الاقرب الى العتل والبداهة والحس أن يكون الفاعل من جنس فعله . يصدر الفعل الانساني عن انسان ، والحيواني عن حيوان ، والجماد عن جماد . أما اثبات الاختلاف بين الفاعل وفعله فهو تفكير ديني الهى مقلوب الغرض منه اثبات الاختلاف بين الفاعل والفعل من أجل العثور على المؤله المشخص في العالم واعطاء كل القوة والقدرة له . فهى وسيلة للحصول على الضائع أو اعطاء مضمون لصورة أو البحث عن وجود لانفعال . وبالحديث يقع التماثل والاختلاف . ولا يجب بالضرورة اذا كان الفعل محدثا أن يكون صادرا عن قديم . فقد يرجع الاختلاف الى صفة راجعة الى الذات (٢٦١) .

٤ — الترجيح . وكما لم يثبت الترجيح الجبر فانه لا يثبت الكسب . فالفعل الضرورى لا يمكن تركه لانه تعبير عن طبيعة وليس فعلا تجاريا . العالم بدون فعل عالم خاو متقلص . الفعل ضرورى للعالم ولا يتأتى الترك بأى حال . ومن لا حاجة الى مرجح يجعل الفعل واقعا لا متروكا . يعبر الفعل عن طبيعة الانسان ورسالته ، والانسان هو طبيعته ورسالته . ومن ثم كان الانسان هو الفعل . يترك الانسان فعلا لا يعبر عن طبيعته . وفى هذه الحالة يكون الترك ممكنا ولكنه أيضا يكون معبرا عن الفعل الحر وهو فعل الترك (٢٦٢) . فعل الانسان من خلق الانسان ومتحققا بقدرته

(٢٦١) من حق الفاعل أن يكون مخالفا لفعله . فلو كان العبد مع أنه محدث يصح منه الاحداث للزم أن يكون الفعل مجانسا لفعله فيجب أن يكون الحدوث حاصلًا من جهة القديم لتثبت المخالفة بين الفعل والفاعل ، المحيط ص ٤١٢ .

(٢٦٢) لو كان موجدا لفعله فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه . ويتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح . وذلك المرجح لا يكون منه والا لزم التسلسل ، ويكون الفعل عنده واجبا والا لم يكن الوجود تمام المرجح فيكون اضطراريا . وأورد عليه أن هذا بنفى كون الله مختارا لا مكان اقامة الدلالة بعينها فيه . وأجيب بالفرق بأن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها الله فيه منعا للتسلسل . وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة أخرى ، المواقف ص ٣١٢ — ٣١٣ ، العبد فى حال الفعل أما أن يمكنه الترك أولا يمكنه . فان لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة . وان أمكنه فلما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك الى مرجح وهو باطل لانه تجويز لاحد طرفي

ورويته وقصده لانه لو كان من فعل الآخر لكان الانسان مجبرا على فعله لو وجد ومجبرا على الترك لو لم يوجد ، ويكون الانسان كالجماد تجري عليه الافعال وهو مستقبل لها موجه لمسارها . ولا توجد حرية استواء الطرفين لوجود الباعث . الانسان باعث وفعل وقصد وهو المحدث . ووقوع الحدث بالقصد ينفي وجود المحدث لان المحدث هو القائم بالحدث ،

الممكن على الآخر لا لمرجح أو يفتر ذلك المرجح ان كان من فعله عاد التقسيم والا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح لا يكون من فعله ثم عند حصول ذلك المرجح أمكن الا يحصل ذلك الفعل . فلنفرض ذلك ، وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل تارة أخرى مع ان نسبة ذلك المرجح الى الوقتين على السواء . فاختصاص أحد الوقتين بالحصول والوقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال . وان امتنع الا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية لانه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلاً بالاختيار ، المحصل ص ١٤١ ، اذا اراد العبد تسكين الجسم أو اراد الله تحريكه فلما ان لا يقعاً معاً وهو محال لان المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر . فلو امتنعاً معاً لوقعاً معاً وهو محال . أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل لان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثر في المقدور الواحد والثيء الواحد وحده حقيقة لا يقبل التفاوت . فاذن القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في أمور أخر خارجة عن هذا المعنى . وان كان ذلك كذلك امتنع الترجيح ، المحصل ص ١٤١ ، الامر ان توجه حال استواء الدواعي ففى تلك الحالة امتنع الترجيح وان توجه حال الرجحان فهناك الراجح واحد والمرجوح ممتنع ولان ذلك الفعل ان علم الله وجوده فهو واجب وان علم عدمه فهو ممتنع فثبت أن الاشكل وارد على الكل وأن الجواب هو أن الله لا يسأل عما يفعل ، المحصل ص ١٤٢ ، ان عنيتم به أن العبد قادر على الفعل وعلى الترك وأن نسبة قدرته الى الطرفين على السوية ثم انه في حال حصول هذا الاستواء يدخل هذا الفعل في الوجود من غير أن خص ذلك القادر ذلك الطرف بمرجح وبمخصص البتة فلا نسلم أن هذا القول صحيح بل كانت بديهة الفعل تشهد ببطلانه وان عنيته من عند حصول الداعية المرجوحة صدر عنه هذا الاثر فهذا قولنا . فلما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفاؤها أو انتفاء أحدهما يمتنع وجب أن يكون الكل بقضاء الله ، معالم ص ٧٧ .

والمحدث هو الانسان المشاهد . الايجاب هنا ليس ايجابا خارجيا بل هو ايجاب القصد (٢٦٣) . وحتى اذا احتاج الفعل الى مرجح فلماذا لا يكون المرجح من الانسان ، ويكون هو الباعث الاقوى حسب شمولية الفكر والقصد والغاية ؟ ولماذا يحتاج المرجح الى مرجح ، وهذا الى ثالث حتى تتسلسل المرجحات الى ما لا نهاية ؟ ان المرجحات كلها ترجع الى الموقف الانساني الذي هو مصدر البواعث كلها ، وهو مصدر مباشر لا يحتاج الى تسلسل . ولماذا الانتهاء الى مرجح مرجوح بنفسه لا يحتاج الى مرجح آخر اذا كان الموقف الانساني هو مصدر كل البواعث ؟ هنا يكون الخطأ في العقل نفسه الذي تلاشى تحت عواطف التآليه ثم استخدمته في التعبير عن نفسها بالفكر اللاهوتي القائم على التسلسل والرجوع الى الوراء لاثبات حلقة أخيرة ليس وراءها حلقات أخرى . ومن ثم يقضى على الفكر لحساب الانفعال وعلى تحليل الواقع رجوعا الى الوراء .

ويستعمل دليل التمانع لاثبات وحدانية الله في الفعل لاثبات الكسب . فهو اذن فكر ديني الهى مقلوب . واذا جاز هذا الدليل بالنسبة لاثبات مؤله مشخص واحد من عواطف التآليه فانه لا يجوز بالنسبة لفعل الانسان لان الموقف مختلف . فلماذا يوضع الفعل الانساني وفعل المؤله المشخص على طرفي نقيض ، اذا تحقق أحدهما لم يتحقق الآخر ؟ اليس الاولى بالخالف والخلوق اتفاق مرادهما كما هو أولى بالآلهة ؟ وهل يجوز تصوير الفعل الانساني وفعل الآخر في علاقة تحد مثل متسابقين في حلبة سباق ؟ وحتى على فرض صلة التعارض لماذا لا يكون الفعل الانساني هو المتحقق لانه هو الفعل المراد والمقصود المروى ، وهو الفعل الثابت بالحس والمشاهدة

(٢٦٣) لذلك قالت المعتزلة : ان فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكنا من الفعل البتة لانه ان خلقه الله فيه كان واجب الحصول ، وان لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجادات . وكما أن البديهة جازمة أنه لا يجوز أمر الجساد ونهيه ومدحه وذمه يجب أن يكون الأمر كذلك في أفعال العباد . ولما كان كذلك باطلا علمنا العبد موجد ، المحصل ص ١٤٢ ، وقالت أيضا : عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ، ولا ينتهى الى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ .

والوجدان في حين أن الفعل الثاني مجرد افتراض فرضته عواطف التعظيم والاحلال ؟ وإذا لم يتحقق فعل الانسان فانه لم يتحقق لموانع بدنية أو نفسية أو اجتماعية لا لتحقق فعل الآخر . وهل من عظمة المؤله المشخص أن يتحقق فعله دون فعل الانسان ؟ وإى تعظيم هذا الذى يقبث فيه الفيل أنه مساو للنملة وقادر على الحركة مثلها ؟

وقد يستخدم الترجيح لا لاثبات الكسب بل لاثبات القضاء والقدر كما هو الحال في الجبر . فما دام الترجيح ضروريا لا واقعا فقط يثبت القضاء والقدر . وهذا خاطيء لان الفعل يتم بقصد الانسان ومتى حصل الفعل بقصد الانسان فان الانسان يكون فاعلا على الحقيقة فحسب ، ويكون فعل الانسان كله له . حتى الموانع والعقبات التى توجد في ميدان الفعل هى كذلك بالنسبة الى الانسان . وكل ما قيل عن الترجيح باطل لان الانسان بطبيعته باعث ولا تستوى هذه البواعث ، ولا توجد لديه حرية استواء الطرفين (٢٦٤) .

(٢٦٤) عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل . وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلا على سبيل الحقيقة . ومع ذلك تكون الاعمال بأسرها واقعة بقضاء الله وقدره . . . والدليل عليه أن القدرة الصالحة للفعل إما أن تكون صالحة للترك أو لا تكون فان لم تصلح للترك كان خالق تلك القدرة خالفا لصفة موجبة لذلك الفعل . ولا نريد بقضاء الله الا هذا . وأما ان كانت القدرة صالحة للفعل والترك فاما أن يتوقف رجحان أحد الطرفين على الآخر على مرجح أو لا توقف ، فان توقف على مرجح فذلك إما أن يكون من الله أو من العبد أو يحدث لا يؤثر . فان كان الاول فعند حصول تلك الداعية يجب الفعل وعند عدمه يمتنع الفعل وهو المطلوب . وان كان من العبد عاد التقسيم الاول . ويحتاج خلق تلك الداعية الى داعية أخرى ولزم التسلسل . وأما ان حدثت تلك الداعية لا بمحدث أو ترجيح أحد الجانبين على الآخر لا لمرجح أصلا كان هذا قولاً باستغناء الحدث عن المحدث استغناء الممكن عن المؤثر وذلك بوجب نفي الصانع ، معالم ص ٧٣ — ٧٤ ، ويثبت الرازى بالترجيح القضاء والقدر رافضا قول المعتزلة بأنه عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع الى حد الوجوب فيقول : ١ — المرجوح اضعف حالا من المساوى . فلما امتنع حصول المساوى حال كونه مساويا فكان يمتنع حصول المرجوح حال كونه مرجوحا أولى . وإذا امتنع حصول المرجوح وجب حصول المرجح لامتناع المرجوح عن التقيضين . ب — عند حصول الداعى

٥ - الخلق . يسمى الانسان خالقا ، فهو صاحب الفعل الشعوري ، وهو مصدر الابداع الفني . ولماذا لا يكون الانسان خالقا وهو في فعله اليومي يبدع ويخلق ؟ هناك فرق بين الخلق الطبيعي لجسم الشيء وبين الخلق الانساني لتكوين الشيء أو بنائه . لا يوجد الانسان شيئا من لا شيء بل يوجد شيئا من شيء آخر ، تبالا من حجر ، موسيقى من صوت ، أدبا من حروف ، وحزبا من جماعة ، وهذا أيضا خلق (٢٦٥) . والخلق لغويا لا يعنى بالضرورة المعنى الاول وهو الخلق من عدم بل قد يعنى أيضا المعنى الثانى وهو التقدير . ومن ثم فلا مانع من وصف الانسان بأنه خالق . يمكن اثبات الخلق ، وفي نفس الوقت يمكن القصد به معنيين مختلفين . ويكون خطأ لو وصف الانسان خالقا بالمعنى الاول . أما اذا كان الخلق يعنى تطابق الفعل مع المصلحة فيكون الانسان أحيانا خالقا حتى تكون أفعاله

الى أحد الجانبين لو حصل الطرف الثانى لكان قد حصل ذلك الطرف لا لمرجح أصلا . وهذا القائل قد سلم أن الترجيح لابد فيه من الترجيح . ج - عند حصول ذلك المرجح أن أبتنع النقيض فهو الوجوب وأن لم يمتنع فكل ما لا يمتنع لم يلزم من فرض وقوعه محال . فلنفرض مع حصول ذلك المرجح تارة ذلك الاثر واقعاً وتارة غير واقع . فاختصاص أحد الوقتين دون الثانى بالوقوع أن توقف على انضمام قيد زائد اليه لزم أن يقال أن حصول الرجحان كان موقوفاً على هذا القيد الزائد رجحان الممكن المتساوى لا لمرجح وهو محال . إذن لما كان الفعل واجب الحصول عند مجموع القدرة والداعى يكون العبد فاعلاً وجاعلاً ، ولا يلزمنا مخالفة ظاهر القرآن وسائر كتب الله . ولما كان المؤثر فى الفعل مجموع القدرة والداعى مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله كان الكل بقضاء الله وقدره ، المعالم من ٧٥ .

(٢٦٥) لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقا لها ، والامة منا اتفقت على أن لا خالق الا الله ، الشرح ص ٣٧٩ — ٣٨١ ، لو كان الله خالق كل شيء لكان خالقا لنفسه ، الشرح ص ٣١٢ ، لو كان الله خالقا لكل شيء لكان خالقا للتحب ، الشرح ص ٣٨٣ ، ونحن نقول ان الله هو الذى جعل لفعالنا اشياء واعراضاً وهذا معنى قولنا ان الله خلق أعمال عباده ، ومعناه انه هو الذى جعل اشياء واعراضاً . وقد سلمتم لنا أن الانسان لم يجعلها كذلك فالذى نفيتوه عن الانسان أضفناه الى الله ، الاصول ص ١٣٣ — ١٣٤ ، الله خالق اكساب العباد كما أنه خالق الاجسام والالوان والطعوم والروائح لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم ، الاصول ص ١٣٤ .

مطابقة للمصلحة . فان حدث عدم التطابق فذاك من فعل الحرية . اما المؤله
المشخص فان تطابق افعاله مع المصلحة غنى خالص أو تبرير لكمال أو تعبير
تطهرى والا فكيف يمكن تفسير الشر والظلم في العالم (٢٦٦) ؟ ان كثيرا من
العبارات هي مجرد مدح لا تعبر الا عن عواطف التعظيم والاجلال مثل
« خالق كل شيء » ، « قادر على كل شيء » ، « عالم بكل شيء » ، « مالك
لكل شيء » . فالامر كله في الحقيقة في التنزيه ولكن هذه المرة مع الفعل
وليس مع الذات ، تمثيلا لما يحدث في العالم الانسانى لو كان يسمح تحليله
بالتنزيه أو نفيا لما يحدث في العالم الانسانى وتجاوزا للمشابهة الى حد
الاطلاق (٢٦٧) . ان الفعل الانسانى خارج مقولات الشيء والجسم والجوهر
والعرض . وهو ليس كالالوان والطعوم والروائح بل هو فعل انسانى
خالص يهدف الى تغيير البناء الاجتماعى للواقع أو فعل غنى خالص يبدع
الانسان فيه ويعبر به عن وجوده في الزمان والمكان لحظة تحقيق رسالته .

٦ — الخاطر . لا يعنى وجود الخاطر في النفس تدخل اية ارادة
خارجية في صورة عقل أو وحى أو الهام من أجل اعطاء الانسان اما الاساس
النظري للفعل أو واقعا مروييا عليه . بل ان هذا الخاطر يكون نتيجة تفكير
انسانى سابق في الموضوع ، وانشغال الذهن به ، وتوقد الشعور فيه .
هو حصيلة كسب من الانسان . وتنشأ الخواطر في النفس بطبيعتها ،
وتشير الى قدرة الشعور على الخلق والابداع ، وتثبت الحرية ليس فقط في
الافعال الخارجية بل أيضا في افعال الشعور (٢٦٨) .

(٢٦٦) خلق السموات والارض وما بينهما لا يتضمن الافعال ...
البيان في الفعل الوصول ليست كذلك الافعال ، الخلق فعل مطابق للمصلحة
وليس كذلك الافعال ، الشرح ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

(٢٦٧) لان الانسان قد لا يكون عادلا اذا لم يمكن منه عدل كسبيه
ولا فعله ولا يكون جائرا ... وايضا فقد لا يكون انسان عادلا ولا يكون
جائرا بجور من جنس العدل ... لان الانسان قد يكون عادلا بالكون في
المكان ... اللع ص ٤١ .

(٢٦٨) قال جل الاباضية بالخاطر ، ولا يجوز أن يخلو الله العباد
البالغين منه ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، وقال عديد من المعتزلة بالخاطر .

ولكن هل يلزم خاطران حتى يصح الاختيار ؟ الشعور ذاته حرية . والحرية تعنى امكانية الحركة . ماذا . كان الخاطر يعنى الباعث غالباً وتندافع فيتحقق الفعل طبقاً للدافع الاقوى . وان كان الخاطر يعنى الفكر فالإنكار تتصارع فيتحقق الفعل طبقاً للفكرة التى تتحول الى باعث قوى . والشعور بطبيعته يتجاوزه طرفان ، حركة وسكون ، اقدام واحجام ، تقدم وتأخر ، يقظة وغفلة ، ازدهار وتقلص ، نمو ونكوص ، حياة وموت . وهذان الطرفان لا يعرضان الى الشعور من الخارج ليختار الانسان عقلياً بينهما بعد عدد من العمليات الحسابية بأية مقاييس ذاتية أو نفعية بل حياة الشعور ذاتها تسرى بين هذه الاطراف ، والحرية هى التى تحدد المسار . ليست الحرية ملكة أو قوة أو عضو بل هى طبيعة بممارستها فردياً وجماعياً مع الذات ومن خلال الجماعة . قد يحدث الخاطران ، خاطر الاقتدام وخاطر الاحجام . ولكن هذين الخاطرين ينشآن من الموقف الاجتماعى . فما الداعى أن ينشأ خاطر الاقتدام من العالم وخاطر الاحجام من الخارج ؟ صحيح أن الطبيعة خيرة وفاعلة بطبيعتها ولكن خاطر الاحجام قد ينشأ من اغراء فى العالم أو من تقلص فى الطبيعة وتقص فى الازدهار . ويكون السؤال : وكيف ينشأ خاطر الاحجام من الخارج والمؤله الشخص

ف عند النظام لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار ، خاطر المعصية من الله الا أنه وضعه للتعديل لا ليمضى ، مقالات ج ٢ ص ١٠٤ وعند أبى الهذيل ، خاطر الداعى الى الظلمة من الله ، وخاطر المعصية من الشيطان . الخواطر أعراض وقد تلزم الحجة التفكير من غير خاطر . وعند ابن الراوندى الأعمال التى من شأن النفس أن تفعلها وتجعلها وتبيل اليها وتحبها لا تحتاج الى خاطر يدعوها اليها . وأما الأعمال التى تكرهها وتنفر منها فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وان دعاه الشيطان الى ما يمثل اليه وتحبه زادها من الدواعى والترغيب ما يوازى داعى الشيطان ويمنعه من الغلبة . وان أراد الله أن يقع من النفس فعل تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعى والترغيب والترهيب والتوفير يفصل ما عدها من الكراهة لذلك منه فتبيل النفس الى ما دعيت اليه ورغبت فيه طباعاً ، مقالات ج ٢ ص ١٠٢ ، وعند بشر بن المعتمر قد يتفق المختار فى فعله وفيها يختار من الخاطرين والدليل أول شيطان خلقه الله وأنه لم ينقل لنا شيطان يخطر ، مقالات ج ٢ ص ١٠٢ .

خير كله ؟ ولماذا يحدث خاطر الاقدام من الخارج وخاطر الاحجام من العالم ؟
وهنا تكون الطبيعة فاسدة لانها لا تقدم على فعل بل تحجم عن كل فعل .
ويبقى السؤال : كيف يصدر عن المؤله الشخص ، وهو خير كله ، الشر
في العالم ؟ اما اذا كان الخاطران من الخارج ، الاقدام والاحجام معا فهنا
لم يعد يبقى شيء للانسان بل ان الانسان نفسه لم يعد موجودا . فالخاطران
من الخارج وما هو الا آلة . اما خاطر الذي يأتي بفعل خارجي حتى يعين
الانسان على الاتيان بفعل تكرهه النفس وتعافه فهو الغاء وضع خاطيء
بمطله . فالفعل الذي تكرهه النفس لا يمكن أن يكون أمرا فإوامر الودى
كلها طبيعية ، تعبر عن طبيعة الذات في حال كمالها . حتى ما يظن
انه صعب على النفس الاتيان به ما أسهله عليها لو توفر الباعث عليه .
وعلى فرض أن النفس تأتي بأفعال تعافها وتكرهها كيف يأتي العون من
الخارج ؟ كيف يأتي المؤله الشخص ليصحح وضعها خاطئا كان من السهل
اولا عدم ايجاده ؟ كان من الممكن أن يأمر بفعل تحبه النفس وتميل اليه
بدل أن يأمر بفعل تعافه النفس ثم يخلق الدواعى للعون عليه ! قد يحدث أن
يأتى الانسان بفعل مكرها عليه ولكنه في هذه الحالة لا يكون فعلا حرا ،
ولا يعبر عن طبيعته لانه يفعله رغما عنه بلا شوق أو فرح وبلا ابرتيح أو
حماس . حتى لو أتى الانسان به فانه قادر على أن يأتي بفعل حر ،
وبارادته المستقلة ، وفي هذه الحالة يصبح الانسان نفسه موضوعا
للارادة أو مقدورا للقدرة . ان جعل خاطر الاقدام من النفس بطبعها
يمنع كونه بفعل خارجي . ولكن النفس ليست عالما بذاته بل هي وجود
اجتماعي ، وما يجعلها تقدم أو تحجم هو باعث اجتماعي . أما اذا تشخص
الخاطران ، وأصبح داعى الاحجام شرا مشخصا وداعى الاقدام خيرا
.شخصا يدبج الانسان لعوية بين شخصين ، كل منهما يود أن تكون
الغلبة عليه . وسواء غلب هذا أم ذاك فالانسان في كلتا الحالتين هو
الخاسر لانه هو الفائد حريته ، المسلوب ارادته ، يفعل فيه ولا يفعل .
لذلك قد ينكر البعض خاطر كلية . ويكون الإنكار في هذه الحالة إنكارا
للخاطر بفعل خارجي ، ويكون خاطر حينئذ هو الباعث النفسى أو الدافع
على الفعل الذى ينتذا من موقف نفسى واجتماعى (٢٦٩) .

(٢٦٩) يثبت خاطر جل الاباضبة والنظام وبشر بن المعتر وابو
الهذيل وجعفر بن مبشر وابن الراوندى وينكره آخرون ، مقالات ج ٢ ص
١٠٢ .

ان احتياج الفعل الى سبب مهيج أى الى باعث لا يعنى على الاطلاق حدوث هذا الباعث من ارادة خارجية تتدخل فى الفعل الانسانى باحداثها هذا الباعث وما على الانسان الا التنفيذ الآلى له . فالباعث هو الفعل نفسه كفعل ضمنى . وهو الفعل الشعورى أى الوجود الاولى للفعل قبل ان يتحقق . والحقبة ان الباعث ينشأ فى الانسان كموجود اجتماعى . الانسان فى موقف ، والموقف يحتاج الى تغيير ، ومن ثم ينشأ الباعث على التغيير فى الانسان . الموقف الاجتماعى هو مصدر الباعث . وبمجرد حدوث الباعث فى الشعور يتحول الى طبيعة . الطبيعة هى مجموعة البواعث ، والبواعث ابنية ممكنة للعالم تتحول الى ابنية واقعية بالفعل الانسانى (٢٧٠) . واذا كان السبب المهيج فكرة فالفكرة من الوحي ولكنها تحولت الى طبيعة بمجرد فهم الانسان لها وظهورها على أنها بناء مثالى لموقف يريد أن يتغير .

٧ — الابتهاال والدعاء والسؤال والشكر . كل ذلك ليس دليلا على وجود قدرة خارجية يستدعيها الانسان كى تتدخل فى فعله وتعينه على الاتيان به بل مجرد موقف انسانى يدل على انحراف فى السلوك . ففى مجتمع مهزوم تكثر مثل هذه الابتهاالات والدعاءات لطلب النصر لعجزه عن الاتيان بالنصر بالفعل . وفى خضم هذه الانفعالات الحادة ينشأ فعل جاد ولكنه منحرف وهو الابتهاال والدعاء . وفى اللحظة التى يدرك فيها المهزوم خطة عمل وباعثا وغاية يبطل دعاءه وابتهااله ويحقق ما يريده بفعله الخاص . وهو قادر عليه . الابتهاال فعل الضعيف العاجز ، ونشاط انفعالى حين يعجز عن الفعل ، واغراق فى الادب والتصوف حين يطمس

(٢٧٠) عند هشام بن الحكم الاعمال مخلوقة لله لانها لا تكون الا بحدوث السبب المهيج عليها فهو اضطرار من وجه أى أن الانسان ارادها واكتسبها ، مقالات ج ١ ص ١١٠ ص ١٣٩ ، والسبب المهيج هو فعل أحد المكونات الخمس للفعل . فالاستطاعة خمسة اشياء : الصحة ، تخلية الشؤون ، البدء فى الوقت ، آلة الفعل ، السبب المهيج الذى من أجله يكون الفعل ، وهو الموجب للفعل ، وهو مخلوق من الله ، مقالات ج ١ ص ١١١ — ١١٢ .

العقل ويزيف الوعى (٢٧١) . وقد انتشرت الادعية والتواشيح والابتهالات في عصور التخلف والانحطاط مع الفرق الصوفية وبعد تشخيص الوعى في محدد كما تم من قبل تشخيص الوعى الخالص في المؤله . وقد يحدث الانتهال أو الدعاء أو السؤال في مجتمع منتصر . وفي هذه الحالة يكون موجهها من العامة الى السلطة المنتصرة . بدلا من أن تطلب حقها بالفعل تدعو وتبتهل وتترك بالسلطة كما تفعل بالاولياء . وكثيرا ما يتحول التضرع والابتهال الى تملق ونفاق وتقرب واذلال للنفس باسم الدعاء (٢٧٢) سيكون أقرب الى الشحاذة أو السؤال ، الكنان الى أعلى للاستجداء ، والدعوى في العينين للاستعطاف ، وحشجة الصوت وانسداد الانف من البكاء ، وانما البكاء للنساء ! ان الدعاء في لحظات الضعف والعجز وقلة الحيلة لا ينفى قدرة الانسان بل يثبت قدرة أعظم مكونة في الحاضر كى تتفجر في المستقبل . الدعاء مقدمة الفعل واعداد له . ولا يتحقق الفعل الا بعد ان يتحول الدعاء من مجرد الامانى والاحلام الى التحقق بالفعل حسب القصد والدواعى (٢٧٣) .

ان وضع الانسان بين الحركة والسكون ، بين الاقدام والاحجام . بين النشاط والخمول ، بين اليقظة والغفلة وضع طبيعى . وهما ليستا ملكتين نفسييتين بل حالتان وجوديتان تعبران عن موقف الانسان في العالم وأن وجوده فعل وامكانية تحقيق . يجد الانسان نفسه بينهما في شد وجذب يتصارعانه ويهددان وحدته فينتج نحو احدهما بطبيعته واختياره عندها يتبع الدافع الاقوى وتمييز العقل ، لانها متماثلان ويظل واحدا . ويتحدد مصير الانسان بنوعية هذه الحركة من ذاته دون تدخل أية ارادة

(٢٧١) الارشاد ص ١٩٥ — ١٩٦ ، يروى في تاريخنا الحديث أيضا حدوث الدعوة والابتهال في المسجد أثناء الغزو الفرنسى لمصر ، وقالوا « يا خفى اللطاف ، نجنا مما نخاف » . كما عبر عن ذلك أحد شمرائنا المحدثين بقوله « ونشخذ النصر من عنده تعالى » .

(٢٧٢) هاجم اقبال في العصر الحديث فلسفة السؤال ليضع محلها فلسفة الفعل والخلق .

(٢٧٣) شرح الاصول ص ٣٤٦ .

خارجية سواء في صالح السكون أو لصالح الحركة . لو تدخلت لصالح الحركة للبعض ولصالح السكون للبعض الآخر يكون تميزا مسبقا وجبرا على الانسان وتدخل طرف جديد في معركة غير متكافئة الاطراف . واذا تدخلت لصالح السكون والاحجام ضد حركة وتقدم أحد الاطراف يكون السؤال كيف يصدر الشر عن الخير ، والتبجح عن الحسن خاصة اذا كان الخير والحسن مظهرين للكمال المطلق أى صفتين كاملتين مطلقتين ؟ كيف تتدخل الإرادة الخارجية في حركة الانسان دون ان تنكر فعله واستقلاله ؟ ولا يعنى وجود الانسان بين واقعين : الاقدام والاحجام ، الامام والخلف ، التقدم والتخلف ، النهوض والسقوط أية ثنائية متعارضة قائمة على تطهر جانب وسقوط جانب آخر ، تؤدي الى الكبت أو الشذوذ أو النفاق أو التصوف كما هو الحال في الثنائية الرأسية بين الاعلى والادنى بل هي ثنائية أفقية يوجد فيها الانسان حسب قوة الباعث فيه ووعيه الفردي والاجتماعي ، فهو ساكن أو متحرك ، خامل أو يقظ ، مصمت أو حي .

كما لا يدل الشكر على نفى قدرة الشاكر واثبات قدرة المشكور بل قد يكون الشكر على تهيئة الفعل وعلى اللطف وحسن المعاملة . هدفه الاعتراف للآخر بفعله وباعلان أداء واجبه وبحضور المبدأ العام الذي هو أساس سلوك الجميع . الشكر ليس تلقيا ولا مدحا فلا شكر على واجب . ولا يدل على وجود يد عليا تعطى ويد دنيا تأخذ بل هو اعلان لمساواة الاطراف جميعا تحت مبدأ عام هو الواجب وامكانية تحقه بالفعل (٢٧٤) .

٨ — الوحي . ان القول بأن اثبات الحرية يقتضى بالضرورة اثبات العقل والتمييز والحسن والتبجح الموضوعيين وهذا يكون بالضرورة ضد الوحي الذي يعطينا صفات الاشياء واحكام الافعال ، هو قول نصف

(٢٧٤) واذا كان الايمان من الله وأنه مشكور عليه ، واذا لم يفعل الفاعل شيئا لم يجب شكره ، ونحن نشكره فوجب أن الايمان فيه ، المحيط ص ٤١٧ — ٤١٨ .

حق ونصفه باطل . صحيح أن اثبات الحرية يقتضى بالضرورة اثبات العقل والتمييز ووجود الحسن والقبح صفات موضوعية في الأشياء ولكن ذلك لا يعارض الوحي لان الوحي هو العقل والواقع ، هو القدرة على التمييز . وهو قيم موضوعية وصفات في الأشياء . وهى حجة في نهاية الامر تخرج من موضوع خلق الافعال الى موضوع الحسن والقبح ، وتحل مسألة بالاحالة الى مسألة أخرى ، وثبتت شيئا بشيء آخر يحتاج الى اثبات .

فكون الوحي مصدر صفات الأشياء وليس العقل موضوع آخر يحتاج الى اثبات في مسألة أخرى هى مسألة العقل والنقل او العقل والسمع او الحسن والقبح (٢٧٥) . حتى ولو كان اثبات الحرية يتضمن اثبات العقل وأنه مصدر صفات الأشياء والتمييز بين الحسن والقبح كاساس للفعل الحر المختار فما العيب في ذلك ؟ هل لان العقل اساس الفعل الحر المختار يلغى هذا الفعل ويثبت الجبر ؟ يبدو أن اثبات الجبر يتضمن بالضرورة الغاء العقل لان الجبر في الافعال والاسرار في الافهام شيء واحد . ان اثبات حرية الفعل للانسان لا تعنى تغيير صفات الأشياء لان الحرية قائمة على وجود صفات موضوعية في الأشياء يدركها العقل تجعل الفعل حسنا لصفات فيه وقبيحا لصفات فيه كما أن الفعل في ذاته حسن وقبيح .

ان انكار الحرية يقتضى بالضرورة انكار الحسن والقبح كصفتين في الافعال يدركهما العقل (٢٧٦) . لا حرية بلا عقل ، ولا عقل بلا حرية . وكل اثبات لاولوية النقل على العقل هو قصد نحو اثبات الجبر والغاء الحرية ، وكل اثبات للجبر هو قصد نحو الغاء العقل . لذلك قام العدل على ركنين رئيسيين : اثبات الحرية والعقل ، اثبات الانسان الحر والانسان العاقل .

(٢٧٥) لو تعلقت هذه التصرفات بنا من جهة الحدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صفاتها التى هو كونها شيئا وعرضا وحسنا وقبيحا ، ومعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٧٣ ، انظر أيضا الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٢٧٦) لو كان العبد محدثا لافعاله لصح أن يتصرف فيجعل الايمان كقرا والحسن قبيحا ، المحيط ص ١٨ — ١٩ .

٩ — العلم الشامل . ان العلم المطلق الشامل كصفة للوعى الخالص لا يمنع الحرية الانسانية من الوقوع . فالعلم المطلق كصفة مطلقة لوجود كامل كما ظهر في التوحيد تشخيص يقوم به الانسان في حالة الانفعال الشديد الناتجة عن الكرب والاحساس بالضياع والهزيمة والوقوع تحت الظلم والاضطهاد او نتيجة لشعور بالزهو والانتصار والرغبة في تأكيد السلطة المطلقة على اساس من الشعور بالرهبة والخوف أمام سلطان مطلق ، فالذات المشخص وصفاته المطلقة من فعل الشعور (٢٧٧) . ان العلم شيء والقدرة شيء آخر . يعلم الانسان أكثر مما يستطيع أن يقدر ، ويقدر أحيانا أكثر مما يستطيع أن يعلم . لا يوجد تطابق تام بين العلم والقدرة . العلم عام والقدرة خاصة ، العلم شامل والقدرة فردية ، العلم لا نهائي والقدرة نهائية ، العلم نظري والقدرة عملية . لا يمكن إذن الجمع بين العلم والقدرة أساسا (٢٧٨) . وعلى فرض اعطاء التوحيد وجودا واقعا في ذات بصفات كاملة لا يكون العلم بما يحدث في العالم بالضرورة نفيا للحرية أو تدخلا فيها من قبل هذا العلم لان العلم نظر والارادة عمل . لا يعنى كون أفعال الانسان معلومة من قبل أنها بالضرورة مفروضة عليه لانه في هذه الحالة ماذا تكون صفة علم مطلق لا يقع بالفعل وغير مطابق للواقع ؟ وماذا يكون مصير العلم ان حدث الفعل الانساني على خلافه مادام الفعل الانساني

(٢٧٧) ما علم الله أنه يوجد كان واجب الوقوع . وما علم أنل لا يوجد كان ممتنع الوقوع ولانه لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل فان وجد وجب ، الفصل ص ١٤٤ ، العلم بالسر والجهر والصدور يعنى خلق الصدور ، الشرح ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، حفظ كل المصائب في لوح محفوظ يعنى كل الانفس لا المصائب كأفعال ، الشرح ص ٣٨٥ .

(٢٧٨) تقول المجبرة : القدرة على خلاف المعلوم محال ، وأنتم قد جوزتم التكليف به فكيف منعتهم أن يكلف الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ويرد القاضى الكافر مع العلم أنه لا يؤمن يحسن لان تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطيقه ويقدر عليه . ويقول : إذن لن يكون الله قادرا على أن يقيم القيامة لعلمه أنه لا يقيها ، الشرح ص ٤١٨ — ٤٢٠ .

فعلا حرا^(٢٧٩) . وقد كانت هذه الحجة في عقيدة الجبر من قبل . فان اعتراض المجبرة : كيف يمكن فعل شيء مخالف لما هو معلوم ومقدور من قبل قائم على تشخيص عواطف التأليه في علم مطلق حاو لكل شيء ، له الاولوية على القدرة الانسانية في حين أن تحليل السلوك الانساني يؤدي الى اثبات القدرة وانكار أى قدر مسبق الا قوانين التاريخ التى تعرف بالاستتبار وبالخبرات الماضية . يحتوى الوحي على هذه القوانين معطاة من قبل ، وهو العلم المطلق بالفعل لا المتوهم^(٢٨٠) . ولما كان الفعل الانساني واقعا وكان العلم المطلق الشامل صفة مشخصة وقدرا مسبقا غير واقع ادى الفعل الانساني الى العمل ضد عواطف التأليه ، وأصبح اثبات أولوية العلم الشامل كصفة مشخصة على الفعل الانساني الواقع يعمل ضد الغاية منه وهو اثبات عواطف التأليه وجعل المؤله المشخص صفات على البذل وهو مضاد للكمال . القدرة على خلاف المعلوم تجهيل للعلم المطلق المشخص للمؤله ولا يمكن رفع الاشكال الا بثبات القدرة . ولكن وجود الرسالة وابلاغ الوحي يمنعان من أن تكون القدرة مجبرة من قبل والا فغيم كان الوحي وغيم كانت الرسالة^(٢٨١) ؟

(٢٧٩) تقول المجبرة : لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه . ولو صح وقوعه وجب أن يكون الله جاهلا . ويرد القاضى : ممكن القدرة على الشيء ومعرفة الشيء دون اتيسانه ، الشرح ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(٢٨٠) للمجبرة أربعة شبهات تثبت أن القدرة على خلاف المعلوم محال أ — القدرة على خلاف المعلوم محال وأنتم جوزتم التكليف به وكيف منعتكم من أن يجيز الله الكافر وان لم يقدر عليه ؟ ب — القدرة على خلاف المعلوم تجهيل لله . ج — لو قدر الكافر على خلاف ما علم الله من حاله لصح وقوعه منه ولو صح وقوعه لوجب أن يكون الله جاهلا . د — لو قدرنا أن يقع خلاف ما علم الله لزم أن يكون جاهلا لانه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد والآن يعلم أنه موجود ، وهذان اعتقادان متضادان ، الشرح ص ٤١٨ — ٤٢١ .

(٢٨١) ويرد القاضى على الحجة الرابعة بقوله : محال تجويز البذل على صفات الله ، فالله صادق ، الشرح ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

١. — القدرة . واعتبار كون الانسان قادرا ولكن المؤله المشخص
أقدر منه لا ينفي قدرة الانسان على الاطلاق . فالمؤله المشخص كما ظهر في
التوحيد خلق من الشعور الانفعالي واسقاط منه ورغبته في تثبيت عواطف
التمظيم والاحلال عن طريق التشخيص والتجسيم . وهذه العواطف نفسها
ناشئة عن موقف نفسي واجتماعي غير سوى ، موقف اضطهاد أو موقف
تسلط . فتصوره على أنه واقف للانسان بالمرصاد يتدخل في فعله ليس تفكيرا
بل عودة للانفعال لطمس الفكر . وكون الانسان قادرا وغيره أقدر لا ينفي
كون الانسان قادرا . ولا يوجد أى وجوب عقلي أو حسي ذهني أو واقعي
على أن وجود غير قادر يمنع الانسان من أن يكون قادرا . الخلاف فقط في
الدرجة وليس في النوع . ومع ذلك قد يكون الانسان بإمكانيته العقلية
والابداعية أقدر من الظواهر الطبيعية لأنه قادر على السيطرة عليها والتحكم
في مسارها من خلال معرفته بقوانينها (٢٨٢) .

وهذا قياس صوري خالص وليس قياسا عليا . هو قياس صوري
يبدأ بافتراضات واحتمالات معبرا عنها بلو كان فالنتيجة التي تنتج منها نتيجة
صورة خالصة . كذلك مقياس صدقها اتفاقها مع المقدمة الافتراضية ودون

(٢٨٢) فعل العبد ممكن مقدور لله لشمول قدرته ولا شيء مما هو
مقدور بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور
واحد ، الموافق ص ٣١٢ ، وقد ثبت أن الله قادر لذاته ، ومن حق القادر
لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ، ومن جملة المقدورات
أفعال العباد فيجب أن يكون قادرا عليها ، الشرح ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،
قد ثبت أن الله قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات فيجب أن يكون
عليها أقدر كما أنه لما كان قادرا على أن يعلمنا هذه الأمور كان
بها أعلم ، الشرح ص ٣٧٦ — ٣٧٨ ، لو كان الله هو الذي أقدرنا على
الفعل وجب أن يكون عليه أقدر أى خالقا له ، المحيط ص ٤١٦ — ٤١٧ ،
القدرة على اختلاف الالسننة والالوان تشير الى الكلام البدني لا المعنوي ...
والقدرة على الرأفة والرحمة لا تدل دائما على أنها من الله بل تكون
أحيانا من غير الله . القدرة على الاحتمال والابقاء تشير الى الحركة البدنية
لا الى القصد المعنوي ، الشرح ص ٧٨٥ ، ٣٨٧ ، فذلك العبد لا يقدر
على الانفراد بفعله ، ولو أراد الله الانفراد وبأحداث ما هو كسب للعبد
قدر عليه ووجد مقدوره . فوجوده على الحقيقة بقدرة الله ولا يخرج مع
ذلك المكتسب من كونه فاعلا وجد الفعل بقدرة الله ، الاصول ص ١٣٤ .

أن تثبت شيئا في الواقع . أن جعل المؤله الشخص قادرا على ما يقدر عليه الانسان يجعله أيضا مكتسبا بالافعال مادام الانسان مكتسبا لها ، وهو ما ينافي عواطف التعظيم والاحلال . وليس هناك من يقدر الانسان على فعله الا قدرته وباعته وفكره وغايته . فذلك هي العوامل التي تكون فعله . ولو كانت قدرته مستمدة من غيره لما كان قادرا بذاته أو فاعلا بذاته ولما كان صاحب فعله ولما كان السؤال ذاته قد وضع .

ويكون السؤال الآن : ما الغاية من الفعل الانساني ؟ اثبات قدرة الانسان أم اثبات قدرة غيره ؟ وأي القدرتين في خطر اذا نيل منها ؟ واذا كانت قدرة الذات الشخص شاملة قادرة على كل شيء فلم الحاجة الى اثباتها ونفى قدرة الانسان التي لا تستطيع أن تفعل امامها شيئا أو تبقى لحظة واحدة ؟ أن عدم قدرة الانسان على كل شيء لا تعنى أن هناك قدرة اعظم تقدر على ما لا يقدر عليه الانسان . فالقدرة الانسانية لها مداها وهو مدى الفعل ومدى القدرة . يقدر الانسان على تغيير بناء الواقع الاجتماعي ، ففعله فعل انساني حيوي وليس فعلا طبيعيا . ولا يعنى عدم قدرة الانسان على تحريك الجبال أو اغراق الكون عدم قدرته على الافعال لان القدرة لها مستواها ومداها . مستواها هو البناء الاجتماعي ومداها هو الاثر . لا يستطيع الانسان أن يغير من قوانين الطبيعة ، أن يجعل الحر باردا أو البارد حارا أو المؤلم ملذا أو المذل مؤلما أو أن يسقط الحجر الى أعلى أو أن يعيش السمك خارج الماء . ان الطبيعة ، سواء كانت الطبيعة الخارجية أم الطبيعة الانسانية ، واحدة لها بناؤها . يمكن تصور المؤله قادرا على تغيير قوانين الطبيعة وقلب الحجر ذهابا والعصا شعبانا ولكن ذلك تخيل وانفعال ، وفكر بالتنبؤ ، أما تمويضا عن عجز أمام الطبيعة أو تخويفا برهبة السلطان . ومع ذلك يستطيع الانسان من خلال العلم السيطرة على مظاهر الطبيعة واخضاعها لارادته . يمكنه حينئذ أن يطير في الهواء بالآلة وأن يسير فوق الماء بالآلة وأن ينزل الى قاع المحيط بالآلة أيضا طبقا لقوانين الطبيعة وليس خرقا لها . يمكنه أن يهبط المطر وأن يجعل الحر باردا والبارد حارا بالتبريد والتكثيف . وأن يحول الحجر ذهابا بالضغط والعصى شعبانا بالكيمياء . فلا حدود لقدرة الانسان على الطبيعة . ووضع الحدود أمامه

ايكاف لتقدم العلم واحباط مسبق لارادة الانسان . اما نفعال الشعور كاللذة والام فيستطيع الانسان أن يجعل من المؤلم ملذا بفعل التضحية والشهادة أو أن يجعل من المذل مؤلماً اذا كان فيه فقدان الذات وضياع الكلمة وأذى الآخرين . يمكن أن يكون لقدرة الانسان اثر غير محدود بزمانه ومكانه . فائثر كبار الفلاسفة والعلماء والفنانيين والقادة غير محدود . وما زالت الانسانية تسير بفعل السابقين وتحت اثرهم . هناك من البشر من اثر في تاريخ الانسانية الى الابد كالانبياء . حتى على فرض أن اثر القدرة الانسانية محدود فذلك لا يعنى وجود قدرة أخرى أعظم وأجل وأسمى في مقدارها أن تلك الجبال وتجعل الأرض محيطا والمحيط أرضا وأن تشرق الشمس من المغرب وأن تغربها من المشرق فذاك قلب لقوانين الطبيعة الثابتة وهم للعلم وانكار لاطراد العادات وزعزعة لثقة الانسان بالعالم ويفعله فيه ، ولا يكون تعبيراً الا عن عاجز يود أن يرى الكون في قبضته بالتجنى أو قاهر يود السيطرة على الآخرين بالارهاب أو الخديعة (٢٨٣) .

ولا تعنى عدم قدرة الانسان على الاعادة أن الانسان غير قادر . فالفعل الانساني فعل موجه مقصود مسبب ، له غاية ونهاية . الرجوع الى الوراء انكار لغائية الفعل ولقصد الانسان ، والغائية جوهر الحياة ، والقصدية أساس الفعل . والتاريخ لا يرجع الى الوراء ، والتراكم الكمي يتحول الى كيف . الفعل الانساني بطبيعته فعل لا يتكرر لانه فعل انساني اى فعل خلاق . والخلق الفنى لا يتكرر لانه مرهون بلحظة الخلق .

(٢٨٣) لو قدر الواحد منا على ايجاد هذه التصرفات وأخرجها من العدم الى الوجود لوجب قدرته على اعادتها بدليل أن الله تعالى لما قدر على اليجاد قدر على الاعادة ، الشرح ص ٣٧٤ — ٣٧٥ ، لو كان الواحد منا محدثاً لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل في الثانى ما أحدثه في الاول ، ومعلوم خلافه فان من كتب حرفاً مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى ، الشرح ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، لو كنتم المحدثين لافعالكم لصحت الاعادة فان تعذرت كان المحدث هو القديم القادر على الاعادة . لو كان العبد مختاراً لصحت هذه الاعادة . ولما كان الله هو المحدث صحت منه الاعادة ، المحيط ص ٤١٢ — ٤١٣ ، لو كان أحدنا محدث الفعل لصح منه أن يفعل المؤلم ملذا والمذل مؤلماً كما صح من الله ، المحيط ص ٤١٣ — ٤١٤ .

الفعل الانساني بطبيعته فعل جديد ، والجدة في الخلق تعبير عن الحرية في الفعل ، ولو كان الانسان مجبرا لتكررت الاعمال لانها تحدث بنفس القدرة المخلوقة وعلى نفس المنوال . ولا توجد أية ضرورة على الانسان حين يأتي بفعله تجعله قادرا على اعادته من جديد ، لا ضرورة عقلية أو حسية ، بل توجد ضرورة توجب التقيض . المؤله المشخص وحده هو القادر على الاعادة لانه افترض نظرى وفكر بالتمنى وتخيل حالة لا وجود لها . اما الانسان فان ممارسته لفعله واقعة بالفعل . ومع ذلك فبعض الاعمال يمكن اعادتها بالممارسة . وتختلف درجة التكرار حسب مستويات الفعل . لو كان الفعل آليا أمكن اعادته كالمعامل الذى يقوم بنفس الفعل آلاف المرات اذ تحول الفعل لديه الى طبيعة ثانية ، واذا لم يحدث التكرار في الفعل الآلى فانه لا يدل بالضرورة على نقص في القدرة بل على نقص في التمرين والتعود والممارسة أو على نقص في الآلة . اما الفعل البدنى فانه ممكن تكراره . قد لا يكون نفس الفعل من حيث الحركة الطبيعية ولكنه يكون نفس الفعل من حيث الدلالة . يمكن مثلا كتابة نفس الحروف آلاف المرات والسبب بين نقطتين عشرات المرات ، ويكون الفعل في نفس المرة هو نفس الفعل ، نفس الحرف أو نفس المسافة . ولكنه قد لا يكون الحرف تباها هو نفس الحرف من حيث الرسم ، وقد لا تكون الخطوة تماها هي نفس الخطوة من حيث المسافة . ولكن هذه الفروق المكانية لا دلالة لها على الفعل ومصدره وهو الانسان القادر الحر . والاعادة فرع على مبدأ ، ومن يثبت الفعل يثبت التولد . الاعادة ممكنة لان الفعل ممكن أولا . ومن قدر على الفعل الاول يقدر على الفعل الثانى . وقد استعمل الفكر الدينى الالهى هذا التحليل لاثبات البعث باثبات الخلق . فالقدرة على الخلق تتضمن القدرة على البعث لان القادر على الفعل أولا يكون اقدر على اعادته ثانيا ، والقول باستحالة الاعادة مبني على أن العلم لابد وأن يكون علما بالتفاصيل . وهذا غير لازم . فالاعادة ممكنة بفعل الممارسة عندما يتحول الفعل الاول الى طبيعة ثانية . كما تصح الاعادة من المؤله المشخص لانه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء .

ولا يعنى غرض أن قدرة الانسان مخلوقة معه فهو أيضا مخلوق أن

أفعال الإنسان مخلوقة لأن خلق القدرة لا يستلزم بالضرورة خلق الأفعال .
 يمكن خلق قدرة قادرة حرة في الإنسان الذي هو محقق قدرته في أفعاله .
 ولا يعنى اعتبار المؤله الشخص مالكا لكل شيء بما فيه الإنسان وفعله
 نفيا لقدرة الإنسان . أن القول بأن المؤله الشخص مالكا لكل شيء مجرد
 عبارة تعبر عن عواطف التعظيم والإجلال . والمعانى والحقائق والوقائع
 لا تثبت بالعبارة والالفاظ (٢٨٤) . ولا يعنى إثبات كون الإنسان قادرا
 أنه يسلب الآخر حريته أو يشاركه فيما ليس له بل أن القادر على أفعاله
 هو المحقق لها . وهذا أيضا ينفي بالضرورة أن يشارك آخر في أفعاله إلا
 من مشاركة الجماعة والعمل المشترك داخل الجماعة أو الحزب (٢٨٥) .
 لا يعنى اختلاف اللسنة والالوان وجود قدرة مشخصة خارجية جعلت الالوان
 واللسنة متباينة على هذا النحو . فتباين الالوان يرجع الى درجة بعد
 الجماعة البشرية عن الشمس ، وتباين اللسنة يرجع الى اختلاف نشأة
 اللغة حتى لو كانت لغة الوحي توفيقا . لقد حدث ذلك مرة واحدة
 ولم يتكرر بوجود أول انسان على الأرض ، وهذا الحال ليس حالنا ،
 نحن بقية البشر (٢٨٦) .

وما المقصود في النهاية ، نفى قدرة الإنسان من أجل رفض مشاركة
 أحد مع المؤله الشخص في فعله أم إثبات قدرة الإنسان ورفض مشاركة
 أى أحد مع الإنسان في فعله ؟ ما المطلوب في النهاية ؟ إثبات قدرة الإنسان
 حتى لو كان ذلك بنفى قدرة الغير أم قدرة غيره حتى ولو كان ذلك بنفى قدرة
 الإنسان ؟ حرية الإنسان أم حرية غيره حتى ولو كان ذلك بالقضاء على
 حرية الإنسان ؟ وكيف تثبت إرادة الإنسان وقدرته وفعله وحرية مع قرار

(٢٨٤) الله مالك كل شيء بما فيه أفعالنا ومن ثم فهو قادر عليها
 فعلا له وخلقنا من جهته ، المحيط ص ٤١٦ .
 (٢٨٥) لو كان العبد محدثا لأفعاله لكان مثل الله مشاركا له .
 وهذا يقتضى التمانع ، المحيط ص ٤١٥ — ٤١٦ .
 (٢٨٦) الشرح ص ٣٨٥ .

مسبق بأنه لا شيء مخلوق له ، الخيار في أمره في عالم ليس له ؟ وإذا كان القرار المسبق هو الحل فلماذا وضع السؤال ؟

جـ — القدرة والاستطاعة . تثبت نظرية الكسب القدرة بأثبات التفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية . وتثبت القدرة كواقعة للانسان كما تثبت تجربة الفعل الحر . ولكن نظرية الكسب لا تجعل القدرة من نفس الفاعل بل من مصدر خارجي . وترفض احالة التفرقة الى ثبوت الارادة أو البواعث أو صفة في الجارحة أو بنية مخصوصة . ولكن ما فائدة اثبات قدرة للانسان ثم ينفي أن الانسان مصدرها ؟ ان ذلك كمن يعطى شيئاً بيد ويأخذه باليد الاخرى . يثبت الكسب الاستطاعة ولكنه لا يجعلها من الانسان بل من مصدر خارجي(٢٨٧) .

والقدرة في الكسب صفة متميزة من البدن لانها من خلق فاعل خارجي . ليس المزاج أو الاستعداد البدني بل صفة توجد في البدن دون أن تكون هي البدن ، صفة مخلوقة من الخارج . والحقيقة أن القدرة مجموع الاستطاعات البدنية والنفسية والاجتماعية لان الفعل مرهون بالبدن وبالباعث والموقف الاجتماعي في آن واحد(٢٨٨) .

وقد يشار الى القدرة أحيانا بلفظ آخر أخص وهو الاستطاعة ، والاستطاعة مخلوقة في الانسان من الخارج مثل القدرة . الانسان مستطيع باستطاعة هي غيره . وهذا يماثل ما يقال في الفكر الديني الالهى من اثبات ذات المؤله المشخص واثبات صفات هي غيره . وهذا غير صحيح . فإذا كان المعجز نقض القدرة فكون الانسان عاجزاً مرة لا يعنى أنه مستطيع باستطاعة غيره بل لآفة في الجارحة أو لضعف في الباعث أو لعدم وجود باعث على الاطلاق أو لتقييد حركته . ولو كان ذلك كله يسمى الغير يكون

(٢٨٧) الارشاد ص ٢١٥ — ٢١٦ ، الانصاف ص ٧ ، الفصل ص ٣ ص ٤٠ .

(٢٨٨) معالم ص ٧٨ — ٧٩ .

الغير مرتبطا بالبدن أو بالنفس أو بالذهن ، وذلك ليس خارجا عن الانسان (٢٨٩) . ولم تعرض غقيدة الجبر لموضوع الاستطاعة لانها تنكر ان يكون للعبد استطاعة . فهو مجبور في أفعال الشهور الداخلية والخارجية (٢٩٠) .

ثم تتصف القدرة أى الاستطاعة ، بأهم ما يميز الكسب وهو انها لا توجد فقط من الخارج الى الداخل ، من الله الى الانسان ولكنها توجد أيضا في لحظة الفعل وساعة وقوعه لا قبله ولا بعده . مادامت القدرة ليست من الفاعل لا الإرادة ولا من البواعث ولا من العضو فليس لها وجود سابق على الفعل بل توجد في لحظة مع الفعل (٢٩١) . وما دامت القدرة تحصل مع الفعل فانه لا يجوز الترك . ومن ثم يصبح الفعل ضرورى الحصول ويكون الانسان مجبرا على الفعل . لذلك كانت القدرة في الجبر ايضا مع الفعل ، أى مقارنة القدرة لمقدورها (٢٩٢) . الله وحده هو الذى تتقدم فيه القدرة على الفعل وكأنه معتزلى ! وكما لا تتقدم القدرة المقدور فكذلك لا يتقدم المعجز المعجوز . المعجز قائم بالعاجز ولا يتقدم عليه (٢٩٣) . والحجة في ذلك أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . العرض

(٢٨٩) ان قال قائل : لم قلتم ان الانسان يستطيع باستطاعة غيره قيل له : لانه يكون مرة مستطيعا ومرة عاجزا كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك . فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره . وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره لانه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مغارفته لم يوجد الا وهو مستطيع فلما وجد مرة مستطيعا ومرة غير مستطيع ثبت أن استطاعته غيره ، اللمع ص ٨٣ .

(٢٩٠) البحر ص ٣٧ ، ٤٧ .

(٢٩١) الانصاف ص ٤٦ — ٤٧ ، النفسية ص ١٠٣ .

(٢٩٢) الشرح ص ٤٠٠ ، عند المجبرة القدرة مقارنة للفعل ، فأحدنا لا يجوز أن يكون محدثا لتصرفه ولما كان الله محدثا على الحقيقة كانت قدرة الله متقدمة لمقدورها غير مقارنة له ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٢٩٣) الارشاد ص ٢٢٢ ، المعالم ص ٨٢ .

يجيء ويذهب ، يوجد ويعدم ، وهو ليس كالجوهر ، قائم بذاته . لذلك توجد القدرة ساعة التكليف لا قبله (٢٩٤) . والحقيقة أن صلة القدرة بالفعل ليست صلة عرض بعرض . فالقدرة توجد الفعل أو معه عندها يعزم الامر وتجتمع الطاقة ويبدأ التنفيذ . فالصلة بين القدرة والفعل صلة عضوية حركية ، وليست صلة علة بمعلول . وبالتالي يستحيل وجود المعلول بلا علة أو العلة بلا معلول . وقد تكون الاستطاعة مع الفعل بأن يقرر الانسان بناء على حريته فعل شيء ثم تنشأ الاستطاعة من قدرة الانسان على الخلق ، ومن حدوث ما لا يمكن التنبؤ به ، وهو دليل آخر على الحرية . الاول هو القرار حتى على ضعف الامكانيات والثاني حدوث استطاعة غير متوقعة أثناء اتيان الفعل . فحدوث الاستطاعة مع الفعل قد يكون من فعل الحرية . وحدوث قدرة غير متوقعة وقوة غير محسوبة تقوى العمل وتعمل على تحقيقه على اكمل وجه (٢٩٥) . ولماذا تكون الاستطاعة في اللحظة ؟ لماذا لا تكون في الزمان ؟ لماذا تكون في الحال ولا تكون في الدبومة ؟ لماذا لا يكون القادر على شيء في لحظة قادرا عليه في كل لحظة ؟

قد يكون الفعل اللحظي ليس ادل الانفعال على ممارسة الانسان

(٢٩٤) المجلد ج ١ ص ١٤٤ ، ولان القدرة الحادثة لو تقدمت على الفعل لوجد الفعل بغير قدرة لانها عرض والعرض لا يبقى ، الانصاف ص ٤٧ ، وعند المعلوماتية (العجاردة الخوارج) كذلك ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، الفرق ص ٩٧ ، مقالات ج ١ ص ٥٢ ، وكذلك الامر عند الخازمية (العجاردة والخوارج) واهل السنة ، الفرق ص ٩٤ ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ .

(٢٩٥) ظهرت الاستطاعة مع الفعل عند بعض القائلين بالحرية مثل المعتزلة والخوارج ، مثلا الجبائي ، مقالات ج ٢ ص ٩٢ — ٩٣ ، الاسكافي ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ، ابن الراوندي ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وعند فريق من الاباضية ، مقالات ج ٢ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ، الفرق ص ١٠٥ ، وعند النجار وبرغوث والمريسي والعطوي وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير ، وجماعة من المرجئة ، الفصل ج ٣ ص ١٨ ، وعند زرقان ، مقالات ج ١ ص ١٢ ، وعند فريق من الزيدية ، الاستطاعة مع الفعل قبل الامر ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

حريته . الفعل اللحظى قد لا يتكرر وهو الفعل الذى يحدث فى ظروف قد تكون عفوية . الفعل الحر هو الفعل الدائم الذى يحدث نتيجة لتدبر ووعى وقدرة على الاستمرار فى كل لحظة ، لا تنتهى قدرته ولا يتوقف باعثه ، ولا تغيب غايته .

وهناك عدة حجج أخرى تفصيلية تقدمها الاشاعرة لاثبات وجود الاستطاعة مع الفعل . وهى كلها حجج خاطئة اما من حيث الصورة اى الجدل او من حيث المضمون اى المعنى او الشيء . فكثيرا ما تكون الحجة المقدمة لاثبات أن الاستطاعة مع الفعل هى نفسها المطلوب اثباته ، ويكون الفكر كله مصادرة على المطلوب . مما يدل على أن الفكر هنا مجرد انفعال يريد اثبات ذاته سواء كمقدمة أو كنتيجة أو أنها محاولة فقط لتفنيذ الموقف المعارض ، الاستطاعة قبل الفعل ، وهو المعروف باسم برهان الخلف (٢٩٦) .

وقد يقال ان امتناع وجود الاستطاعة قبل الفعل هو أنها لو كانت كذلك لزامت قدرة المؤله الشخص الموجودة قبل الفعل . ولما كانت قدرة الانسان اقل اجلالا وعظمة بمقدارها ألا توجد الا فى لحظة اتيان الفعل عندها تسمح لها القدرة الاعظم بذلك وتفسح المجال لها . والحقيقة أن هذا التفكير انفعالى خالص يريد اثبات أولوية قدرة المؤله الشخص على قدرة الانسان وتقدمها وتقدمها عليها . وكيف تكون هناك قدرتان قديمتان موجودتان ومتساويتان ؟ ولما كانت الكفتان غير متساويتين بين القدرة الالهية والقدرة الانسانية ، والانسان لا يقوى على الوقوف امام الله ، اقلالا للذات ، واكبارا للغير لم يكن له استطاعة سابقة على الفعل . والسؤال هو : هل فعل الانسان مشروط بالقدرة الالهية أم القدرة الالهية ذريعة للسيطرة عليه

(٢٩٦) ومما يدل على أن الاستطاعة مع الفعل أن من لم يخلق الله له استطاعة محال أن يكتسب شيئا . فكما استحال أن يكتسب الفعل اذا لم تكن استطاعة صح أن الكسب انها يوجد لوجودها . وفى ذلك اثبات وجودها بالفعل ، اللمع ص ٩٦ — ٩٧ ، الاستطاعة فعل الله وأنه لا يفعل أحد خيرا ولا شرا الا بقوة أعطاه الله اياها ، الفصل ج ٣ ص ٢٤ .

من السلطة السياسية المدنية أو الدينية ؟ والحقيقة أن تقدم القدرة الانسانية لا يعنى بالضرورة نفى لقدرة الالهية بل يعنى فقط تقدم القدرة الانسانية وجودها كإمكانية تتحقق ساعة القرار باتيان الفعل (٢٩٧) .

ولا يقال أن القدرة عون على الفعل وبالتالي فهى مقارنة لان القدرة ليست عوناً بل هى تمكين وإرادة . ينشأ العون من تحقق شروط الفعل كالصحة البدنية وصدق الباحث وكمال الغاية وعدم الموانع البدنية أو النفسية أو الاجتماعية . وكيف يتأتى الفعل وقدرته مقارنة له وليست سابقة عليه ، وحساب القدرات السابق على تحقيق الفعل شرط لاتمامه وقرار تحقيقه ؟ وقد تكون القدرة المقارنة مبيهاً أن نشأت وقت الفعل ، أكبر من الفعل فتتجاوزها أو أقل منه فلا يتحقق الفعل (٢٩٨) .

ان اثبات الاستطاعة مع الفعل بحجة أن العلة لا تكون الا مع معلولها لا قبلها غير صحيح لان العلة تكون موجودة قبل معلولها . والانسان هو الذى يسبب فقط اتصال العلة بالمعلول . العلة باقية قبل المعلول كما أن الاستطاعة باقية قبل الفعل . ولا يعنى ذلك تقدمها المطلق وبقاءها الابدى بل هو بقاء مشروط بحياة الانسان وقدرته على الفعل ، قدرته البدنية والنفسية والذهنية وحضور الباحث ووضوح الفكر والغاية وإمكانية العمل الحركى (٢٩٩) . فان قيل : لما كانت الدلالة مقارنة للمدلول ، وصحة الفعل

(٢٩٧) حجة الجوينى لاثبات استحالة تقدم الاستطاعة على الفعل عن طريق استحالة تسلسل الحوادث والقدرات الى ما لا نهاية ، وضرورة وجود قدرة قديمة كما هو الحال فى دليل الحدوث . فيقول مثلاً : الحادث فى حال حدوثه مقدور بقدرة قديمة ، الارشاد ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢٩٨) ليست القدرة عوناً بل تمكين وإرادة ، الشرح ص ٤٣٠ — ٤٣١ .

(٢٩٩) الاستطاعة علة الفعل ولا تكون الامعة ، مقالات ج ٢ ص ٧٠ ، الحكم فى حالة ثبوته تقارنه العلة ، الارشاد ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، ويرفض عباد بن سليمان ذلك فان العلة لا تكون مع معلولها ، والاستطاعة ليست علة ، مقالات ج ٢ ص ٧٠ .

دلالة على القدرة كانت القدرة مقارنة للمقدور ، يكون المثل هنا مختلفا في حالة الكسب . فليست كل دلالة مقارنة للمدلول بل قد تكون متقدمة عليه .
دلالة الغمام سابقة على وجود المطر(٣٠٠) .

أما القول بأن القدرة قدرة على شيء ومن ثم لزم كونها مع الفعل لا سابقة عليه فانه يكون انكارا للفرقة بين الممكن والواقع ، بين القوة والفعل . صحيح أن القدرة قدرة على شيء ولكن قد تكون هذه القدرة ممكنة وليست قائمة بالفعل . فالتقدير على الحركة قادر عليها وان لم يتحرك . والتقدير على الكلام قادر عليه دون أن يتكلم . ولا يتم الفعل فجأة بناء على قدرة مخلوقة فجأة والا كان الانسان يسير في هذا العالم نطاطا ! وكيف يمكن تصور الفعل الانساني معدوما الا اذا حلت فيه القدرة فتجعله موجودا وكان الانسان قطعة من جماد لا تدب الحياة فيه الا اذا لاحقته القدرة على دفعات كطلقات رصاص(٣٠١) ! وهناك فرق بين القدرة والباعث . فالتقدير سابقة على الفعل ولكن الباعث أو السبب هو الذي يجعل للفعل يتحقق في هذه اللحظة أو في تلك . كما أن الغاية باقية بعد الفعل ، يصب فيها الفعل بعد أن يتحقق(٣٠٢) .

والقول بأن الفعل يحتاج عند الصحة الى أمر يحتاج بدوره عند الوقوع الى أمر متجدد وبالتالي يحتاج الفعل الى قدرة متجددة كما هو الحال في الكسب غير صحيح لا في حالة المشبه به ولا في حالة المشبه . فمطلب تكرار الامر عند كل فعل مستحيل عملا وغير وارد نظرا . يصدر الامر مرة واحدة . وما لم يأت أمر آخر بالغائه أو بأمر آخر بديل لظل الامر الاول سائر المفعول كما هو الحال في الواجبات الشرعية وفي التكليف بوجه

(٣٠٠) المعجزة دلالة على النبوة ومتقدمة عليها ، الشرح ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٣٠١) الارشاد ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

(٣٠٢) يقرب الاشعري المثل باستطاعة طلاق المرأة واعتناق العبد ، اللع ص ١٠٣ .

عالم . وهل يحتاج كل فعل انساني لكل فرد من أفراد البشر الى امر متكرر يصدر لكل فعل ولكل فرد وكان العالم هو مجموعة من الافراد وسلسلة من الافعال لا رابط بينها ، وكان الاستغراق والكيلات لا وجود لها في الحياة الانسانية . وبالرغم من أن التمثيل واقع في الحياة الانسانية بدليل اعتماد لحجة عليه الا أنه يخطئ في الجمع بين امرين . فالصحة والامر لا جامع بينهما . وحتى لو صح التمثيل فالمؤله الشخص ، وهو الكامل ، لا يحتاج الى اصدار امر متكرر ، فعلمه علم كلي كما يقتضيه كمال العلم بالنسبة للعلم الانساني الجزئي . ولو احتاج الى تكرار الامر لوجب قدم الارادة ومن ثم قدم العالم . وكيف تتعلق الارادة بالنواهي في حين أن الارادة لا تتعلق بنفى ؟ هذا يدل على أن الامر الاول لا يحتاج الى امر زائد متجدد (٣٠٣) .

ولا تؤدي بالضرورة التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية الى أن القدرة قد تفارق الاولى بينما فارقت الثانية . لا تثبت هذه التفرقة مقارنة القدرة وقت اثباتها وتقدمها . وليس اثبات المقارنة بأولى من اثبات المفارقة فكلاهما واقع وليس لاحدهما حجة زائدة على الآخر . والقول بأنه يستحيل وقوع الفعل عند عدم القدرة وبالتالي يجب الفعل عند وجودهما فالاستحالة والوجوب طرفا نقيض لا يمكن الجمع بينهما هو خلط بين الصحة والوجوب . فنقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب . اذا كان الانسان قادرا على فعل يصح منه الفعل ولا يوجب بتدخل قدرة خارجية مقارنة للفعل (٣٠٤) . أما القول بأنه لو استحالة الفعل بالقدرة في الحال فان هذه الاستحالة لا ترجع الى القدرة لانها موجودة ولا الى المقدور لانه مقدور بل لاستحالة المقارنة مما يثبت عدم الارتباط الضروري بين

(٣٠٣) جمع بين امرين من غير علة تجمعهما . . . لا يحتاج الله الى ذلك . . . لو احتاج الى الارادة لوجب قدم العالم . . . لا تتعلق ارادة بنفى . . . لا احتياج الى امر زائد ، الشرح ص ٤٢٢ .

(٢٠٤) الحركة الاختيارية تتقدمها القدرة ، الشرح ص ٤٢٢ — ٤٢٣ ، نقيض الاستحالة هو الصحة لا الوجوب ، الشرح ص ٤٢٣ .

القدرة والمقدور وبالتالي تنتفى القدرة قبل الفعل ، وتحل فيه وقت وقوعه — هذا القول يتحدث عن استحالة افتراضية وليس استحالة واقعة بالفعل .
فما دامت القدرة موجودة ، ومادام المقدور داخل حدود الطاقة ، وامتنعت الموانع فلا استحالة هناك ، ولا حاجة الى قدرة مقارنة تجعل الفعل واقعا .
وان استحالة الفعل فاما لانه لا قدرة هناك أو لعدم وجود باعث أو غاية أو لوجود مانع بدنى أو نفسى أو اجتماعى . ولا تعنى الاستحالة فى الحال الاستحالة فى كل حال . بليل الفعل المتولد . هناك أحكام عقلية عديدة فى الاستحالة قد لا تطابق استحالة فعلية . فاستحالة المؤله المشخص على فعل ما لم يزل استحالة تنال من الاطلاق وان كانت حكما . ومع ذلك فلا شيء يحدث بلا سبب . وان استحالة الفعل فهناك سبب للاستحالة وان لم يكن بالضرورة حكما عقليا ، فالاحكام العقلية هى نفسها نال واقعية (٣.٥) .

والقول بأنه لو جاز الفعل بالقدرة المتقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل ويجوز فى حالة العجز قول مستحيل واغراض نظرى صورى صرف لان الفعل لا يجوز بقدرة معدومة خاصة اذا كان الفعل الاول . اما الفعل المتولد فانه يجوز بقدرة معدومة لان القدرة فى هذه الحالة وان عذبت من ناحية البدن والمباشرة فانها تظل باقية من حيث المعنى والاثر ، والقدرة هى الاثر (٣.٦) .

فان قيل : لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها فى وقت لجاز أن تكون متقدمة فى أوقات كثيرة ، وهذا يقتضى التكليف والاخترام وعدم استحقاق المدح والذم قيل ان التقدم بأوقات كثيرة مشروط بحياة الانسان . فالقادر على الفكر لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى عهد الصبا . والقادر على الحركة

(٣.٥) الاستحالة فى الحال لا تعنى الاستحالة فى المستقبل .. هناك استحالة فى الله على ما فعل ما لم يزل ، الشرح ص ٤٢٩ .

(٣.٦) الجواب بالنفى أما ان وجدت وعدمت فنعم وذلك هو التولد ، الشرح ص ٤٢٤ .

لا تتقدم قدرته حتى ترجع الى المهد . ان القادر على الفعل تتقدم قدرته في الحقيقة في دور حياته المحقق لهذا الفعل . فالتكليف مشروط بالحياة : واستحقاق الذم والمدح مشروط بتحقيق الافعال المشروطة بالانسان الحى (٣٠٧) . يكتفى تقدم القدرة المعينة على الفعل الخاص في موقف معين وليس افتراض امور نظرية لا وجود لها الا افتراضا وكأن الفكر الدينى بهمه تبخير الوقائع والقضاء على الافعال لحساب القدم المطلق والبقاء المطلق والتسلسل الى ما لا نهاية من البداية أو من النهاية .

ان احتياج الفعل الى القدرة ليس كاحتياجه الى الآلة حيث تجب فيها المقارنة لان الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة . وليس تمثيل القدرة بالآلة المقارنة اولى من تمثيلها بالآلة المتقدمة (٣٠٨) . كما أن القول بتقدم القدرة لقدورها يوجب انقطاع الرغبات عن المؤله الاشخص وذلك بخلاف رغبات المسلمين التى لا تنقطع بل تكون ممتدة . حتى المؤله المشخص خلط بين العلة الفاعلة والعلة الغائية . القدرة علة فاعلة . صحيح أن الفعل يتحقق بمجموع علل فاعلة وغائية ولكن القول بتقدم العلة الفاعلة لا يعنى بالضرورة انقطاع العلة الغائية . بل ان العلة الغائية هى المحرك للعلة الفاعلة لما كان الانسان مجموعة من الغايات تنظمها غاية واحدة . يحدث كل ذلك في حياة الانسان . وبدون حياة الانسان لا يكون هناك فعل او غاية . وان تخيل حياة مطلقة تمتد فيها الغايات الى ما لا نهاية مجرد فكر بالتمنى ، تضحية بالواقع في سبيل الممكن ، وقضاء على النسبى في سبيل المطلق (٣٠٩) .

وان قيل : لو كانت القدرة سالحة للضدين لما كان أحدهما بالوقوف اولى من صاحبه الا بأمر مخصص وبالتالي خلق القدرة للاتيان بأحد الضدين

(٣٠٧) عند أبى على لا يجوز خلق القادر بالقدرة من الاخذ والترك الا عند مانع . وعند أبى هاشم والقاضى يجوز خلق القادر بالقدرة من الاخذ والترك ، الشرح ص ٤٢٤ — ٤٢٦ .

(٣٠٨) الآلات تنقسم الى متقدمة ومقارنة ، الشرح ص ٤٢٦ .

(٣٠٩) القدرة تنتفى بعد الوجود ، الشرح ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

دون الآخر كما هو الحال في الكسب هو هذا الامر المخصص فان ذلك القول لا يعنى بالضرورة خلق قدرة مقارنة تجعل أحد الضدين واقعا دون الآخر بل يعنى وجود امر مخصص وهو الباعث على تحقيق أحد الفعلين . والباعث موجود دون حاجة الى أمر زائد . تحدث القدرة من الباعث ولا تحتاج الى شيء آخر توجد به لانها لا تحدث على سبيل الابداع بل على سبيل التأثير (٣١٠) . ولا يقال ان المتعلقات بالاعيار مشتركة في انها لا تتعلق بالضدين ، ولما كانت القدرة متعلقة بالاعيار فانها لا تتعلق بالضدين وبالتالي تكون مقارنة للمقدور كما هو الحال في نظرية الكسب وذلك لان تعلق القدرة بالضدين جائز . ولكن وقوع أحد الضدين دون الآخر لا يتعلق بالقدرة وحدها السابقة على الفعل بل أيضا بالباعث المصاحب للفعل وبالعناية التي يهدف اليها الفعل (٣١١) .

ان الاعمال المتماثلة والمختلفة والمتضادة ، كل منها محتاج في نظرية الكسب الى قدرة خاصة . فالقدرة الواحدة في الكسب لا تكون على ارادتين أو حركتين أو مثلين لان كل قدرة مصاحبة لفعل ، وكل فعل يحدث بقدرة . ومادام الانسان قدر على الفعل مرة فانه لا يقدر على فعل آخر مشابه له ومساويا اياه الا بقدرة أخرى . وهكذا يحتاج الانسان في كل مرة يفعل فيها فعلا الى قدرة جديدة . لا توجد الحركتان في لحظة واحدة لانهما تكونان اما حركة واحدة أو حركتين متضادتين فان كانتا حركة واحدة امتنع التماثل وان كانتا متضادتين وقعت احدهما دون الاخرى لان القدرة لا تتعلق بالضدين ولا تقعان واحدة تلو الاخرى لان القدرة لا تبقى في الزمان ولا توجد الا في اللحظة . تقع حركة واحدة بقدرة واحدة في لحظة واحدة . وتحتاج الحركة الثانية الى قدرة ثانية في لحظة ثانية . والحقيقة ان هذا

(٣١٠) القدرة ليست على سبيل الابداع بل على سبيل التأثير والاختيار فلا احتياج الى أمر زائد ، الشرح ص ٤٢٨ — ٤٢٩ .
(٣١١) التعلق بالضدين جائز ... اختلاف الاعيار من جهة التعليق ، الشرح ص ٤٣٠ .

التصور كله للتباين والاختلاف والتضاد في الانفعال على ما تعرضه نظرية الكسب بنافي الحس والمشاهدة والعادة وبضاد التعلم والممارسة التي بتحول فيها الفعل بالتكرار الى طبيعة ثنية . صحيح ان الجدة في الفعل اكثر اشراقا وحيوية من الفعل المتكرر ولكن هذه الجدة مرتبطة بتجدد الباعث نفسه وحضور الغاية ماثلة باسمرار والشوق الى الفعل الذي يحقق رسالة الانسان وغايته (٣١٢) .

وكما لا تقع التماثلات في الكسب بقدرة واحدة فالاولى الا تقع الاختلافات والا لاستطاع الانسان بقدرة واحدة ان يفعل كل شيء . وهذا افتراض ، على لان قدرة واحدة لها عداها ، وكل فعل يحتاج الى قدرة مساوية له ، حتى يتم الفعل . فلا يمكن رفع حجر باصبع واحد ولكن يمكن رفعه باليد (٣١٣) .

وكما ان القدرة الواحدة في الكسب لا تقدر على التماثلات والمختلفات فانه اولى بها الا تقدر على المتضادات . فالقدرة على شيء ليست قدرة على ضده لان كل قدرة تحتاج الى قدرة خاصة في وقت الفعل ، ولان القدرة قدرة بشيء ولا بد من تعلقها بمقدور . والمقدور لا يكون ، قدورين والا كانت هناك قدرة بلا مقدور او فاعل بلا فعل وهو محال . واذا كانت القدرة مقارنة للفعل فالمقارنة لا تكون للضدين والا لاستحال الفعل ومن ثم كانت المقارنة لاحد الضدين محسب . والخطأ هنا عدم التفرقة بين الممكن والفعل . فبذلك قدرة ممكنة وان لم تكن متعلقة بفعل . فاذا تحققت القدرة تعلق بفعل . وعندما يتحقق أحد الضدين فمعنى ذلك أنه تحقق طبقا للباعث الاقوى . وتتحدد قوة الباعث بالفكر والغاية ودرجة التمثل له . فما افعال

(٣١٢) هذا هو دليل الاشعري ، اللمع ص ٩٦ . حاشية الخيلي ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٥ .

(٣١٣) لو تعلققت قدرة واحدة بكل ما يصح ان يكون في مقدور العبد لوجب ان تكون القدرة القادرة على الدبيب قادرة على اكتساب جميع العلوم والارادات ونحوها من المقدورات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

النائم والساهى فانها ليست أفعالا لانه ينقصها الروية والتدبر والقصد والغاية . واذا وقع فعل الارادة دون الكراهية أو فعل الكراهية دون الارادة فلاختلاف الباعث والغاية والفكرة أى لاختلاف الاساس النظرى للفعل أو ان شئنا لاختلاف القيمة . لا تعنى القدرة على الضدين القدرة على متناقضين طبيعيين كالسواد والبياض بل القدرة على فعلين مختلفين فى القيمة من حيث الشرف كالظلم والعدل ، أو القهر والتحرر . وهذا هو مناط الحرية ، التحرك بين سلم القيم واتباع أعلاها أى أوسعها مدى وأكثرها تحقيقا لكمال الطبيعة . واذا كانت القدرة بالضرورة متعلقة بأحد الضدين استحالت الحرية (٣١٤) . لذلك فى الجبر أيضا القدرة غير صالحة للضدين لمقارنة القدرة بأحدهما ضرورة وجوبا . ولا ينفع تجويز البديل فى الاعمال لاثبات قدرة الانسان لان البديل لا يجوز فى الماضى الذى تم ، بل فى الحاضر المستدرك أو فى المستقبل المنتظر الذى لم يتم . وما هائدة جربة فى الماضى الذى وقع ؟ ولماذا يكون أحدهما أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص ؟ اليس ذلك كله تكليفا بها لا يطاق (٣١٥) ؟

(٣١٤) عند الاثعرى لا تصلح القدرة للضدين ، معالم ص ٨٠ ، والدليل على وجود القدرة عند مقدورها والضد غير موجود بعد ، والقدرة لا يجوز أن توجد وقتين ، اللع ص ٩٥ ، ص ٩٩ — ١٠٢ ، وكذلك يمنع الجوينى تعلق القدرة بالضدين لانه لو تعلق بها لمقارنتها ومن ضرورة ذلك اقترانها وهو باطل . ولماذا يختص أحد الضدين بالوقوع دون الثانى . والقصد لا يجوز لانه قد يقع أحد الضدين من الغافل والنائم والساهى من غير ارادة ، وليس من شرط القدرة على شئ القدرة على تركه ، الارشاد ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

(٣١٥) المجبرة على فرقتين . الاولى تقول بقدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين ، الشرح ص ٣٩٧ ، جوز المجبرة البديل عن الوجود . فالكافر يصح منه الايمان بشرط الا يكون فيه الكفر ومنع المعتزلة ذلك والا جاز البديل فى صفات الاجناس والجواهر وصفات الله وفى الماضى . والبديل كالشرط لا يدخل الا فى المستقبل المنتظر . أما فى الواقع الموجود فلا يصح ، الشرح ص ٤١٧ — ٤١٨ ، ويرى القاضى أن ذلك يوقع فى التناقض . ولماذا يكون أحد الضدين أولى بالوقوع من الآخر ؟ وما المخصص لاحدهما دون الآخر ؟ اليس ذلك تكليفا بها لا يطاق أى التكليف بالايمان والكفر معا ، الشرح ص ١٩٨ .

ولا تفيد التفرقة بين نوعين من القدرة البدنية مثل الصحة وسلامة الحواس والاعضاء وبين ارتفاع الموانع النفسية وهى مجموعة البواعث والافكار والغايات فتكون الاولى قادرة على الضدين فى حين تقدر الثانية على فعل واحد فقط لاثبات الكسب . وذلك لان تحريك اليد او تسكينها ليس فعلا كاملا بل هو فعل بدنى خالص وليس له اية دلالة على السلوك الانسانى فى حين ان الفعل القائم على البواعث والغايات هو الفعل الانسانى الذى يعبر عن طبيعة الانسان ووجوده . الفعل الحقيقى هو فعل الباعث والغاية ، وهو ما زال فى هذه التفرقة لا يقدر على فعل الضدين لمقارنة قدرته لاحد الفعلين (٣١٦) . ولا يمكن اثبات أن القدرة لا تقدر على الضدين مع الإبقاء على القدرة الممكنة قبل تحقق الفعل ودون حاجة الى خلق قدرة جديدة للآتيان به . فطبيعة الانسان واحدة . والقادر على تحرير الشعب لا يقدر على استعباده . والقادر على العلم لا يقدر على الجهل . الطبيعة سوجهة للفعل كما أن الفكر موجه للسلوك . وكما أن الطبيعة لا تتغير فكذلك المبادئ لا تتغير . وكما أن الغاية باعث على الفعل ، والغاية واحدة ماثلة حاضرة لا تغيب ، فالفعل كذلك واحد . لا تصبح القدرة قادرة على الضدين الا اذا تغيرت البواعث والمقاصد والاهداف . يستطيع الانسان بقدرته أن يفعل الشيء ونقيضه باستثناء البواعث والغايات . فالقادر على الحركة قادر على السكون ، والقادر على الكلام قادر على الصمت . ولكن القدرة البدنية ليست الا احدى مكونات الفعل بالاضافة الى الباعث والغاية . بل ان عدم وجود الباعث والغاية يصيب الانسان أحيانا بالعجز عن الحركة وبالتالي بتراخي القدرة البدنية . فالافعال تتخلق بالبواعث والغايات . لو خلقت القدرة فى لحظة الفعل كما هو الحال فى الكسب بصرف النظر عن البواعث والغايات لحدث فعلا متضادات فى وقت واحد . واذا قيل ان الفعل لا يصلح الا لذاته دون ضده رجع الكسب الى الجبر ، واصبح

(٣١٦) هذا هو موقف الرازى الذى يجوز القدرة على الضدين وعلى الفعل والترك فى القدرة البدنية وحدها دون الداعية الجازمة لى ترجح أحد الضدين ، المعالم ص ٨٠ .

لإنسان بخلق قدرة خارجية فيه غير قادر الا على هذا الفعل دون غيره (٣١٧) . وفي الكسب أيضا القدرة على الفعل ليست قدرة على الترك لان الفعل يحدث بقدرة خارجية تجعل الفعل واقعا ومهيئا . ولا يجوز بعد ذلك الا يحدث الفعل . وهو نوع من الجبر لان الفعل الحسن هو الفعل الذي يقدر الإنسان فيه على الفعل والترك على السواء مع اعتبار الطبيعة وانها موجهة برسالتها . وهذه هي الحرية الباطنية (٣١٨) ،

ولما كانت القدرة ، في نظرية الكسب ، مخلوقة في الإنسان من الخارج فان الفعل الانساني لم يعد داخلا في نطاق القدرة الطبيعية . ومن ثم يجوز أن يأتي الإنسان بفعل أكثر من طاقته الطبيعية مادامت القدرة اللازمة لذلك قد خلقت فيه . يجوز إذن التكليف بما لا يطاق ، وأن تكون الاستطاعة أقل من التكليف . وهذا هدم لاساس التكليف وتقويض لاساس التشريع وقضاء على أساس الاستحقاق بالمدح والذم . فقد قام التكليف على أنه لا تكليف بما لا يطاق . وكل ما يتجاوز حدود الطاقة الانسانية لا يدخل ضمن الفعل الانساني . وتكليف ما لا يطاق بدنيا مستحيل . كيف يستطيع الإنسان تحريك جبل بأصبعه أو امساك القمر بقبضته ؟ التكليف بما لا يطاق لا يجعل هذا العالم افضل العوالم الممكنة (٣١٩) . اما أفعال الشعور مثل الايمان

(٣١٧) عند القاضي يستحيل التكليف بالإيمان والكفر معا ، الشرح ص ٣٩٦ .

(٣١٨) المحيط ص ٤٥٤ — ٤٥٦ ، وقد ألزم أبو الهذيل المجبرة بأن البذل مضاد للجبر ، الانتصار ص ١٤ .

(٣١٩) تكليف ما لا يطاق تكثر صوره . فمن صورة تكليف جمع الضدين وإيقاع ما يخرج من قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلا غير مستحيل . واختلفوا في جواز تكليف من لا يعلم كالمغشى عليه والميت ! والدليل على جواز تكليف المحال الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعدا حال توجيه الامر اليه ، الارشاد ص ٢٢٦ ، وعند الغزالي يجوز أن يكلفهم الله ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ، فيقول ان الله يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه ، الاقتصاد ص ٩٢ ، وكذلك تجوز المجبرة تكليف

والعلم والاعتقاد فانها ايضا لا نحدث الا داخل حدود الطاقة والاستعداد .
فالقدر على علم شيء لا يقدر على علم كل شيء . ولا يوجد علم مسبق بما
سيحدث في المستقبل الا بطريق التنبؤ . وهو احتمال خالص . ومن ثم
التكليف بالرسالة واقع على البشر سواء فهم من حققها أو لم يحققها ،
صحيح أن الانسان في موقف ، والموقف يعطيه البواعث ولكن ذلك لا يعنى
أن الموقف والبواعث معا أكبر من طاقة الانسان وانها ضد التكليف
بالضرورة . ويمكن للانسان بحريته تحويل الموقف لصالحه (٣٢٠) . وماذا
يحدث لو خلقت القدرة على فعل شيء ليس الانسان مستعدا له أو قادرا
عليه ؟ لو حدث ذلك لفعل الانسان ضد طبيعته وضد قدرته ، وبالتالي تضيع
حريته الذاتية وتصبح أفعاله مملأة عليه من الخارج وفوق حدود الطاقة (٣٢١) .
وإذا جاز لافراد قلائل لحباسهم للرسالة ولشدة الباعث على الفعل القيام
بأعمال تكون في حكم العادة خارقة للعادة ، كما يحدث ذلك من عبادة
التاريخ وأبطال الشعوب فإن هذه الأفعال تدخل في حدود الطاقة ولكنها

الكافر بالإيمان وتكليف ما لا يطاق نظرا لمقارنة القدرة بمقدورها . وهو
أيضا قول ابن بشر وأصحابه ، الشرح ص ٤٠٠ ، ص ١٩٨ ، وعند بعض
الإباضية والخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وأدريس الإباضي أن
الله كلف العباد على ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه ، مقالات
ج ١ ، ص ١٣٤ .

(٣٢٠) وعند الجويني يأمر الله الكافر بالإيمان ، وذلك جائز عقلا
وواقع شرعا عند الأشعري ، الإرشاد ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وقال أهل
السنة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق لثلاثة أسباب : أ — علم الله تعالى من
بعض الكفار أنه يبوت على كفره . فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بفعل الإيمان
مقارنا للعلم بعدم الإيمان ، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين . ب — أن
الله كلف أبا لهب بالإيمان ، ومن الإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه ،
ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن أبدا فيلزم أنه كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وهو
جمع بين النقيضين . ج — أن القدرة والداعية على الكفر من الله مجموعهما
يوجب الكفر فإذا كلفه بالإيمان فقد كلفه بما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ — ٨٣ .

(٣٢١) لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر
بالإيمان تكليفا لما يطاق إذ لو أطلقه لوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه
غير قادر ، وتكليف ما يطاق قبيح ، والله لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٦ .

الطاقة الفردية والجماعية المتميزة ، وهى ما تسمى بلغة التشبيه اتيان المعجزات أو القيام بالمستحيلات . ولكن فى نظرية الكسب مادام المؤله الاشخص هو الفاعل فلم لا يجوز التكليف بما لا بطاق ؟ الله هو الفاعل وهو المكلف وما الانسان الا قناع وحاشية .

ان شرط حرية الافعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل وليس معه لان الفعل فى حاجة الى تخطيط وتدبر مسبق . ليست كل الافعال بنت التو واللحظة (٣٢٢) . لذلك قد يثبت الكسب نوعا ما من الاستطاعة قبل الفعل وهى الاستطاعة البدنية فحسب ، سلامة الحواس والصحة واعتدال المزاج وارتفاع الموانع . اما الاستطاعة النفسية فانها تظل مع الفعل وليدة اللحظة (٣٢٣) . وباجتماع القدرين البدنية والنفسية (الداعية الجازمة) يحدث الفعل . فان قيل : ان من الاستطاعة ما هو قبل الفعل وما هو حال الفعل وما هو بعد الفعل فان أقصى ما يستطيعه الكسب من اثبات استطاعة قبل الفعل هى الاستطاعة البدنية فحسب دون سواها . الاستطاعة عرض يخلقه الله فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية ، وهى علة الفعل عند المعتزلة وعند الجمهور بشرط أداء الفعل لا علة له ، صفة يخلقها الله

(٣٢٢) والاستطاعة مع الفعل ، وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ، ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه ، النفسية ص ٩٦ — ١١٢ .

(٣٢٣) عند ابن حزم الاستطاعة قسمان : أحدهما قبل الفعل وهى سلامة الجوارح وارتفاع الموانع ، والثانى مع الفعل وهو خلق الله للفعل فى فاعله ولولاها لم يقع الفعل ، الفصل ج ٣ ، ص ٢٧ ، وهشام بن الحكم الرافضى ، مقالات ج ١ ، ص ١١١ — ١١٢ ، من يقول بالاستطاعة قبل الفعل صحيح من حيث أن ذلك المزاج المعتدل سابق ، ومن يقول الاستطاعة (وكذلك الرازى) مع الفعل صحيح من حيث أن عند حصول مجوع القدرة والداعى الذى هو المؤثر التام يجب حصول الفعل ، المعالم ص ٧٩ — ٨٠ ، ويشسم الجوينى الاستطاعة الى ثلاث لحظات : حالة عدم ، وحالة حدوث بعدها ، وحالة بقاء بعد الحدوث . والثانية فقط تتعلق القدرة بها ، الارشاد ص ٢٢١ .

عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات . وحتى في هذه الحالة الضيقة التي لا تتعدى فيها الاستطاعة القدرة البدنية الحالة في البدن قبل اتيان الفعل يكون الكسب قد انتهى الى أن خلق الله للقدرة على الفعل مشروط بسلامة البدن ، وبالتالي النبل من قدرة الله المطلقة . وهنا يبرز سؤال : الا يقدر الله على خلق القدرة في العاجز والمشلول والمبتور والتعبد ؟ هل يجوز اذن تكليف العاجز ؟ وهل يؤدي هذا الدفاع النسبي عن الفعل باثبات مجرد الاستطاعة البدنية السابقة على الفعل الى النبل من التوحيد بالضرورة ؟ (٣٢٤) .

د — نقد الكسب . بالإضافة الى تنفيذ حجج الكسب السابقة فانه يقع في عدة أخطاء سواء في التوحيد أو في العدل ، تنال من حق الله في التنزه وحق الإنسان في الحرية منها .

١ — المشاركة أصلاً مستحيلة ، مشاركة الله للإنسان في الفعل لانه ضد العدل ، ومشاركة الإنسان لله في الفعل لانه ضد التوحيد . فاذا كان الكسب يرفض الحرية لانها مشاركة من الإنسان في فعل الشخص المؤله فان الاولى بالحرية أن ترفض الكسب لانه مشاركة من الشخص المؤله في فعل الإنسان . المشاركة شرك . ويكون حينئذ الجبر أولى بالتوحيد لانه يوجد في الاعمال ، يجعلها كلها مخلوقة من الله دون أن يكون للعبد فيها شيء (٣٢٥) . والشركة في الكسب تتعدى أن يكون الإنسان مشاركا في الفعل الى أن يكون لا فعل له على الإطلاق .

(٣٢٤) شرح التفتازاني ص ١٠٣ — ١٠٤ ، حاشية الخيالي ص ١٠٣ — ١٠٦ ، حاشية الاسفرايني ص ١٠٥ — ١٠٦ .

(٣٢٥) قال الاستاذ (الاسفرايني) المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد ، مطالع ص ١٨٩ ، وقالت طائفة أن افعال العباد واقعة بالقدرتين ، المواقف ص ٣١١ — ٣١٢ ، ويوفق الرازي بين القدرتين إما عن طريق جريان العادة أو عن طريق ذات الفعل . وفي الاولى مجرد وهم ناشيء عن تداعى المعانى ونفى السببية ، والثاني تجعل القدرة على الفعل من الله ، والطاعة والمعصية من الإنسان ولكن يظل الأشكال قائما ، المحصل ص ١٤٤ .

مادام الانسان قادرا على الفعل فالمؤله المشخص عليه أقدر لانه اعظم .
 واذا كان الانسان قادرا على تحريك شىء فالمؤله المشخص قادر على تحريك
 الجبال . واذا كان الانسان قادرا على بناء منزل صغير فالمؤله المشخص
 قادر على بناء مدينة كبيرة فى غمضة عين . وهكذا يتحول الامر من اثبات قدرة
 لانسان الى الغائها واثبات قدرة المؤله المشخص لانه اعظم وكان الغاية هى
 اثبات قدرة عظمى لوجود اعظم وليس اثبات قدرة الانسان . وذلك
 فعل عواطف التالیه التى يريد المهزوم تشخيصها بتعويضها لهزيمته ، وتشبها
 بقدرة عظمى يفتردها أو عواطف التالیه التى يريد المنتصر اثباتها امعانا
 فى اثبات سلطته ، ومحو لافعال الآخرين . فى حين أن اثبات قدرة الانسان ،
 والانسان وحده دون أن يقدر عليها آخر حتى ولو كان المؤله المشخص ،
 أكثر احتراماً للانسان وأقدر تعبيراً عن عواطف التالیه على السواء . فهى
 تؤكد فعل الانسان ، وتثبت عظمة التالیه الذى لا يكون من كماله فعل شىء
 أقل منه ، وهو فعل الانسان . وما أتفه فيل يريد أن يثبت أنه أقدر من النملة
 على تحريك قشة (٣٢٦) !

ويدافع الكسب عن نفسه بأنه لا يعنى المشاركة . ولا يعنى اثبات
 قدرة الانسان مشاركة المؤله المشخص فى فعله وكان اثبات قدرة للانسان
 تهمة يجب ابعادها أو ذنب يجب التكفير عنه ، وكأن المطلوب اثباته قدرة
 عظمى فوق قدرة الانسان لان قدرة الانسان هى الطاغية ، والقدرة العظمى
 هى المقهورة ! مادام الانسان يسعى بالعلل المباشرة الى تحقيق افعاله فكل
 محاولة لادخال عنصر ثالث بين الفعل والاثر أو بين العلة والمعلول ضرب
 من الاسطورة والغيب والطاغوت : وحتى اذا حدثت العلة دون المعلول

(٣٢٦) ينفى المعتزلة تعلق فعل بقادرين ، المحيط ص ٣٤٢ ، ص
 ٣٥٦ — ٣٦٦ ، فى أن الفعل الواحد لا يجوز أن يحدث من جهتين ولا من
 قادرين ولا بقدرتين ، مطالع ص ١٨٩ ، وحجة المعتزلة هى أن مقدورات
 العباد ليست مقدورة للرب لاستحالة اثبات مقدور بين قادرين . ويرد
 الاشاعرة على لسان الجوينى بأن الرب قبل أن أقدر عبده كان موصوفاً
 بالاعتدال على ما كان فى معلومه أنه سيقدر عليه ، والنفى اما تجهيل أو
 تعجيز ، الارشاد ص ١٩٠ .

أو حدث المعلول دون العلة فذلك لا يعنى مشاركة الانسان فى فعله بل يعنى ان هناك علة اخرى قد دخلت فأحدثت الفعل وهى علة غير متوقعة أو أن العلة التى ظن الانسان أنها مؤدية الى الفعل ليست هى العلة المؤثرة . ومن ثم يجب البحث عن العلة الصحيحة للفعل المطلوب . هذا التفاوت بين العلة والمعلول واقع فى السلوك البشرى ، ولا يشير الى تدخل اية علة من الخارج . بل يشير فقط الى أن طبيعة الانسان هى القصد والارادة والتخطيط والمراجعة والبدء من جديد والتجريب والمحاولة والخطا والاعادة . وما دامت هناك السنن والارادات تحدث الانفعال دون ما حاجة الى عنصر ثالث فوقهما (٣٢٧) .

٢ — يستحيل أن يكون الانسان فاعلا على الحقيقة ومكتسبا فى آن واحد . فهذا جمع بين ضدتين . فاما أن يكون الانسان صاحب فعله وبالتالي يكون فاعلا على الحقيقة واما أن يكون مكتسبا وبالتالي يكون فاعلا بالمجاز (٣٢٨) . فإذا استوى الفعلان ، فعل الانسان وفعل المؤله المخصص أصبح كلاهما فاعلين على الحقيقة ، وهذا يستحيل ايضا لان الفعل لا يكون الا لتأثير واحد . بالإضافة الى أنه لا مبرر هناك لفاعلين مادام الانسان

(٣٢٧) ومن العجيب أن يحدث هذا فى حركات الإصلاح الحديث إذ يدافع محمد عبده مثلا عن الكسب ناهيا عنه تهمة المشاركة لان الاشتراك اعتقادا بأن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الاسباب الظاهرة كالاستئصرا فى الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الامراض بغير الادوية أو بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا . هذا هو الشرك الذى كان عليه الوثنيون ومحاه الاسلام ورد الامر فيها فوق القدرة البشرية والاسباب الكونية الى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام البشرية : ١ — أن العبد يكسب بارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته . ب — أن قدرة الله هى مرجع جميع الكائنات وأن من آثارها ما بحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد ، وأن لا شئ سوى الله يمكن له أن يبد العبد بالمعونة فيها لم يبلغه كسبه ... الرسالة ص ٦١ — ٦٣ .

(٣٢٨) عند أكثر أهل الاثبات الانسان فاعل فى الحقيقة بمعنى مكتسب وليس محدثا . وقال الكوشانى ليس الانسان خالقا فى الحقيقة بل مكتسب . وقال يحيى بن كامل لا يفعل البارى على المجاز ولا يفعل الانسان على المجاز ، الانسان مكتسب والله خالق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ — ١٩٨ .

فاعلا قادرا ، وما دام المؤله المشخص فاعلا قادرا (٣٢٩) . ومن المستحيل تصور وجهين للفعل ، يقع أحدهما بقدرة والآخر بقدرة أخرى . فالفعل له وجه واحد من جهة الفاعل . ولما كان الفعل لا يحدث في فراغ بل يحدث في واقع ، ويتحقق في موقف فإن هذا الموقف ليس وجها آخر للفعل بل هو ميدان للفعل الذى يحتوى على عوامل محددة للفعل وموجهة له . ولكنها ليست واجهة أخرى للفعل تستقبل فاعلا آخر وقدرة أخرى . الشيء ذو وجه واحد ، والفعل ذو وجه واحد لا يتغير ولا يتبدل ، لا يعتمد ولا يتكاثر والا تبيع وبسبب ، وتشعبت المسؤولية واستحال التوجه والقصد (٣٣٠) . كما أنه يستحيل تصور فاعل واحد بقادرين لأنه إما أن يحدث الفعل كله بقادر واحد فما وجه الحاجة إذن الى القادر الثانى ؟ وإما أن يحدث الفعل بالقادرين معا وفي هذه الحالة ما وجه التمييز بين القادرين ؟ وماذا يكون الحال لو اختلف القادران على اتيان الفعل ؟ ولو تحقق الفعل فإنه يتحقق بقادر واحد الذى غلب على القادر الآخر . بل أن هذا هو أساس التوحيد ، وهو ما يستعمل عادة في اثباته . فكيف يستعمل دليل التمانع في الذات والصفات ويرفض في الانفعال ؟ كيف يستعمل في التوحيد ويرفض في العدل ؟ (٣٣١) كما أنه من المستحيل تصور فاعل واحد بقدرتين ، قدرة منه وقدرة من خارجه . كل فاعل له قدرة ، وقدرته واحدة ، وأية قدرة أخرى تدخل في فعله تكون قدرة لفاعل آخر .

(٣٢٩) ويقول بعض المعتزلة بالكسب مثل ضرار بن عمر وحفص الفرد وبعض اقوال الجبائى ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، فعند ضرار بن عمر أعمال العباد مخلوقة ، وأن فعلا واحدا لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد ، وكلاهما فاعل على الحقيقة ، الفرق ص ٢١٤ ، ويقول حفص الفرد أعمال العباد مخلوقة للبارى حقيقة يكتسبها الانسان حقيقة لحصول فعل بين فاعلين ، المال ج ٢ ، ص ١٣٤ ، ويقول الجبائى الذى يكتسب نفعا أو ضرا يكون اكتسابا كالكسب الاموال ، فالمال كسبه وان لم يكن فعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٩ .

(٣٣٠) هذه هي حجة القاضى عبد الجبار في المحيط ص ٣٥٦ — ٣٥٨ .

(٣٣١) المحيط ص ٣٥٨ — ٣٦٦ .

٣ — ينتج الكسب من احتياج المعبود المشخص الى قدرة يخلقها في الانسان من أجل الكسب . ولماذا لا يفعل الله كل شيء مادام قادرا ؟ لماذا التهميه على العبد بأن يجعله فاعلا في الحقيقة وهو ليس الا فاعلا بالمجاز ؟ ان كان الكسب يرمى الى التوحيد واثبات قدرة المؤله المشخص المطلقة فانه ينتهى الى الاقلال منه باثبات حاجته الى خلق قدرة يكسب بها الانسان فعله . وهنا يكون الجبر أكثر اتساقا مع عواطف التعظيم والاحلال من الكسب . يجعل الكسب المؤله المشخص مكتسبا لانه يتدخل في فعل الكسب؛ ومادام قادرا على كل شيء وقادرا على الكسب فيكون اذن مكتسبا ، ويكون تعلقه بالفعل على جهة الكسب يجعله مكتسبا حتى ولو لم يحتج الى آلة لان اسم الفاعل لا يتضمن بالضرورة آلة (٣٣٢) . واذا كان الانسان قادرا على الكسب فلماذا لا يكون قادرا على كسب كل أفعاله ؟ لماذا تكون قدرته منتقصة ، وثقته بالنفس مزعزعة ، وأنه غير قادر الا ان يقوم بالأفعال الى منتصفها ؟ وما اسهل بعد ذلك ان يقوم بها الى الربع ثم لا يقوم بها على الاطلاق اعتمادا على الكسب وخلق الله أفعاله فيه ، وبالتالي ينتهى الكسب الى الجبر المطلق .

٤ — والكسب لا بد وأن يؤدي بالضرورة الى الحدوث ، لا حدوث القدرة بل حدوث الشيء بفعل قدرة الانسان . ليس الحدوث هو القدرة أو الانسان ، حدوث من أجل اثبات محدث وهو المؤله المشخص بل يعنى الحدوث احداث الشيء بقدرة الانسان (٣٣٣) . يثبت الكسب اذن باثبات قدرة حادثة . ولكن لماذا الغاء تأثير القدرة لكونها حادثة ؟ ليس اثبات

(٣٣٢) لو كان الكسب معقولا لكان يجب ان نسمى القديم مكتسبا والمعلوم خلافه ، الشرح ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ ، ولو جاز ان يخلق الانسان بعض كسبه لجاز ان يخلق كل كسبه كما ان القديم لو خلق بعض فعله لجاز خلق كل فعله ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٨ .

(٣٣٣) لو كان الكسب معقولا لكان يمتنع من أن تكون هذه التصرفات بناء عن طريق الحدوث ، وما يدل على أن هذه التصرفات كسب لنا يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث ، الشرح ص ٣٧١ ، واذا كان الكسب يقع بقدرة محدثة فهو الاختيار ، الشرح ص ٣٦٩ — ٣٧٠ ، ص ٣٧٦ .

قدرة لا اثر لها نفيا لما اثبت أولا ؟ أهى خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف ؟
اقدام ثم احجام مثل اثبات الصفات بلا كيف في التوحيد بعبارات مثل عين
لا كأعيننا ، وبصر لا كبصرنا ، ويد لا كأيدينا (٣٣٤) !

ومادام الفعل يقع بقدرة الانسان فلماذا الاصرار على أنها محدثة ؟
كما أن هذا وصف لنشأة الشيء المادية أو الفعل وليس مجرد الاتيان بالفعل .
لماذا وصف القدرة بعد أن تحدث بوصف ينفيها ويلغيها ويقضى على
استقلالها ؟ (٣٣٥) ولا يعنى عجز القدرة عن فعل شيء نفى القدرة بل يعنى
حدوثها في نطاقها وحدودها . لا تعنى القدرة على احداث شيء القدرة على
احداث كل شيء . تفعل القدرة الانسانية على مستواها وفي مداها . لا تعنى
قدرة الانسان على الحركة أنه قادر على تغيير بناء الشيء أو على ايجاد
الشيء من عدم . لا تعنى القدرة على السيطرة على ظواهر الطبيعة تغيير
قوانين الطبيعة وعلى احداث ظواهر تحدث على خلافها (٣٣٦) . ومادامت

(٣٣٤) عند الاشعرية المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ولا تأثير
للقدرة الحادثة في الاحداث . فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في كل
حدوث كل محدث احداث الجواهر والاعراض مما يؤدي الى تجويز وقوع
السما على الارض بالقدرة الحادثة لذلك سلبها الله من العبد الا وقت
الفعل (ولماذا لا يقرر الانسان ذلك ويأخذ القدرة وقت الفعل ؟) ، الملل
ج ١ ، ص ١٤٥ — ١٤٨ ، لذلك يثبت الجوينى القدرة والاستطاعة لان
نفيتها ياباه الحس والعقل ، ويثبت أثرها لا أن اثباتها دون اثر مثل
نفيها . فالفعل يستند الى القدرة ، والقدرة الى سبب ، والسبب الى سبب
حتى الوصول الى سبب الاسباب ، وهو الخالق ، وهو التفكير الطولى وليس
الدائرى ، الملل ج ١ ، ص ١٤٩ ، انظر الفصل الخامس عن الوعى الخالص
أو الذات .

(٣٣٥) حتى الكسب خلق الله . من قال أن العبد مكتسب لاعماله
والله خالق كسبه فهو سنى ، الفرق ص ٣٣٩ ، الله خالق اكساب العباد
ولا خالق الا الله ، الفرق ص ٢٢٤ ، ص ٢٣٨ ، الله يخلق اكساب عباده ،
الفرق ص ١٨٩ ، الفصل ج ٣ ، ص ١٩ ، وعند أبى حنيفة اعمال العباد
كسب لهم والله خلقها ، الفقه ص ١٨٥ ، وتجزى الصفاتية مقدورا واحدا
القادرين أحدهما خالقه والآخر مكتسب له ، وليس الخالق مكتسبا ولا
المكتسب خالقا ، الفرق ص ١٧٨ .

(٣٣٦) خروج الالوان والطعوم ونحوها عن كونها مقدورة للعباد ،
الارشاد ص ٢٨٢ — ٢٨٩ .

القدرة حادثة وليست خالقة ، ومادام الفعل لا يتم الا بقدرة خارجية أخرى فلماذا لا يريد الانسان تحريك الجبال وتأتى القدرة الخارجية لخلق الفعل فيه وتهيئة الكسب له ؟ اذا تأتى القدرة الخارجية فى بعض افعال الخاصة بالطاعة والعصيان المدنى دون البعض الآخر الخاصة بالطبيعة والكون ؟ اليس من شيمة المؤله المشخص الكرم والجود واللف ؟ الا يعطى العون ويهب التوفيق ؟ يدل ذلك على أن قدرة الانسان تؤثر فى مداها وحسب الطاقة لا أقل فتعجز ولا أكثر فتتخير . وما التفرقة بين حالة الفعل وجهة الفعل وصفة الفعل الا وسيلة لافساح المجال لاثبات ارادة خارجية مؤثرة على جهة من جهات الفعل لا على كل الجهات او فى حالة من حالات الفعل لا على كل الحالات ، ولكى يلفى كون الانسان هو المعطى لصفة فعله وجهة حاله اى لنفى استقلال ارادته وفعله .

هـ — ان انكار قدرة الانسان لمحدثه لابد وأن يؤدى بالضرورة الى انكار الصانع لان اثبات الصانع قائم على اثبات الحدوث ، ومنها حدوث القدرة . كيف يمكن اذن اثبات قدرة الله ونفى القدرة الحادثة ؟ اذا كان حدوث القدرة نفسه نتيجة لحكم مسبق هو وجود قدرة مطلقة هى قدرة القديم فان اثبات قدرة القديم يظل افتراضا فى حاجة الى اثبات (٣٣٧) . وان اثبات قدرة المؤله المشخص قبل الخلق وبدون القدرة الحادثة مجرد اثبات من حيث الشرف والقيمة لا من حيث الواقع لان عواطف التعظيم والاجلال تفرض صفات كاملة له . ان تصور المعبود مالكا لكل شىء وخالقا كل صورة فكر الهى مركزى من مجتمع منتصر ولكن من مجتمع مهزوم تكون صورة للقهر أو تعويضا عنه . فما أجمع عليه المؤلهون فى مجتمع منتصر أنه مالك لكل شىء قد يجمع عليه المؤلهون فى مجتمع يود الانتصار . ان الانسان هو القادر على كل شىء (٣٣٨) . هناك فرق بين الفكر فى موضوع موجود وبين تخيل حالة غير موجودة ولا سبيل الى معرفتها ثم اصدار احكام عقلية

(٣٣٧) لو لم تكن محدثين لبطل الاستدلال عن الصانع ، المحبط ص

٤١٩ .

(٣٣٨) الارشاد ص ١٩٦ — ١٩٧ .

عليها . كيف يمكن الحديث مثلا عن حال المؤله المشخص قبل الخلق ؟ معرفتها ؟ انه ليستحيل التفكير فيها لان التفكير أصبح ممكنا بعد الخلق وليس قبله . ان الدليل في حقيقته مصدرة على المطلوب لانه يبدأ بعواطف التعظيم والاجلال التي تشخص مؤلها موجودا قبل الخلق قادرا على كل شيء ثم تنتهى باثبات نفس المشخص المؤله ونفس القدرة وكان نقطة البداية هي نفسها نقطة الانتهاء ، وكان الغرض نفسه هو المطلوب اثباته ، وكأنه لا فرق بين الخيال والواقع ، بين الرأس والقدمين .

٦ — ولا يعنى خلق الفعل ايجاد الشيء من عدم او أحداثه بل تغيير بناء الواقع . وبالتالي فان الجبر والكسب معا يقومان على افتراض خاطئ . وهو ان الانسان ان كان صاحب أفعاله فانه يكون لها خالقا ومحدثا . وهذا غير صحيح فالانسان لا يخلق العالم بل يعمل فيه ، ولا يحدث المجتمع بل يغير بناءه . يعنى الخلق هنا الاثر لا الشيء الذى يقع عليه الاثر . الخلق هنا هو الخلق المعنوى لا الخلق المادى . الخلق هنا هو خلق أفعال الشعور لا خلق الاشياء فى العالم (٣٣٩) . هناك اذن فرق بين خلق الانسان للشيء . وفعله فى العالم . الخلق تفسير لنشأة الكون ، والانسان بفعله لا يدعى انه يفسر نشأة الكون بل يغير فقط البناء الاجتماعى للواقع . وهذا هو معنى تأثير القدرة (٣٤٠) . وما دام الامر لا يتعلق بخلق الشيء من عدم بل بتغيير

(٣٣٩) نمنع أن يكون العبد خالقا مخترعا له من العدم الى الوجود . وهو ما لا يقدر عليه الا الله ، لا خالق سواه ، الانصاف ص ١٤٩ — ١٥٠ . ويقول الرازى : لا نقول أن العبد ليس بقادر بل نقول ليس خالقا ، اعتقادات ص ٦٨ ، وهو اتهام الفلاسفة للمعتزلة بأن حرية الأفعال تعنى خلق الاشياء ، الاصول ص ١٣٣ .

(٣٤٠) عند المرجئة الله خالق اكساب العباد ، الفرق ص ٢٠٨ ، وعند أبى الحسن النجار الانسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق . والمقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه ، مقالات ج ٢ ص ٢١٨ ، وقد وثق الصفاتية فى خلق الاعمال ، فالله خالقها خيرها وشرها ، حسنها

=

م ١٣ — المعدل

بناء الواقع فإن عدم قدرة الانسان على اعادة الشيء بعد أن لم يكن لا يثبت أنه غير قادر على الفعل . ومادام الفعل الانساني يتحقق في حدود الطاقة فإن خلق الشيء أو اعادته ليس مثلاً للفعل المقصود ، وهو الفعل الذي يهدف الى تغيير في البناء الاجتماعي . الفعل المقصود هو الفعل الانساني لا الفعل الطبيعي (٣٤١) . لا يرجع الفعل الانساني الى الوراثة بل بسير في اتجاه واحد لا من طريق النكوص . النكوص غياب للفعل وليس احداثاً للفعل . ولكن اذا توفر القصد والداعي فإن الفعل لا ينكص من تلقاء نفسه . وعدم القدرة على النكوص لا تعنى استحالة التطور (٣٤٢) . تحدث القدرة اذن اثراً في الوجود بمعنى تغيير في بناء الواقع وليس بمعنى انها خالقة للوجود أو محدثة له بل مجرد فاعلة فيه . وهى قدرة من الذات ، من فعل الذات في العالم وليس مجرد انتظار فعل في نفسها . ولا يعنى فعل القدرة في العالم وتعلقها بالوجود انها قادرة على خلق الوجود أو اعدامه أو على قلب قوانينه أو عكسها بل يعنى انها قادرة على تغيير البناء الاجتماعي للواقع . ليس الوجود هو الوجود المادى بل الوجود الانساني الاجتماعي . واذا كانت القدرة تعبر عن طاقة الانسان ومداها فإن هذه الطاقة تسرى في البناء الاجتماعي للواقع لا في الوجود المادى له (٣٤٣) . والبناء الاجتماعي

وقبحها ، والعبد مكتسب لها ، الملل ج ١ ، ص ١٣١ ، لذلك قالت الشعبية (الخوارج) ان العبد مكتسب ولا يقولون انه موجد ، اعتقادات ص ٤٩ ، وقد برى أبو شعيب بن ميمون حين أظهر القول بالقدر (مثل المعتزلة) ، الملل ج ٢ ، ص ٤٥ — ٤٦ .

(٣٤١) الخالق للشيء يجب أن يكون قادراً على اعادته . والواحد منا لا يقدر على اعادة كسب . فابتداء وجود الكسب بقدرة غيره وهو القادر على اعادته ، الاصول ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(٣٤٢) القدرة الحادثة لا يتأتى بها اعادة ما اخترع بها أولاً فاذا اعترضت المعتزلة بأن القدرة الحادثة لا تصلح لاعادة ما يجوز في العقل اعادته فهي لا تصلح لابتداء الخلق ، الارشاد ص ١٩٣ — ١٩٤ .

(٣٤٣) القدرة الحادثة على اصولهم تتعلق بالوجود دون غيره من الصفات فيجب تعلق القدرة الحادثة بجميع الحوادث ، والقدرة الحادثة لا تتعلق بمحض الوجود بل بالذات واحوالها .

للواقع هو ما أطلق عليه صفة الوجود . ولما كانت القدرة هي المؤثرة في البناء الاجتماعي للواقع كانت الصفات التي يختلف بها موجود عن آخر متعلقة بالقدرة . وانكار اثر القدرة في الوجود وتعلقها بالصفة هو انكار للفعل على الاطلاق . وما وجه الصلة بين القدرة ومقدورها ان كانت غير مؤثرة فيه ؟ ان الغاء اثر القدرة في الوجود ان هو الا وسيلة لارجاع الاثر الى قدرة اخرى خارجية هي قدرة المؤله المشخص (٣٤٤) . ولا يوجد ارتباط ضروري بين الوجود والصفة . واذا وجد الوجود وجدت الصفة ، واذا وجدت الصفة وجد الوجود لان الموجود قد يوجد بلا صفة قائمة اذا لم يحدث عليه تأثير من قدرة . ولكن الموجود باق ، والواقع قائم تتراءى عليه الصفات وتتبدل (٣٤٥) . ليست القدرة مجرد اثبات حال بل اثبات اثر فعلى في الوجود . الحال غير قائم ويتغير باستمرار . بل ان تغييره خاضع لارادة خارجية ان شئت حدثت وان شئت لم تحدث . بل ان شئت حدثت ولم يحدث الاثر في الواقع ، وان شئت لم تحدث وحدث الاثر في الواقع ! وكان الاثر يحدث مباشرة في الواقع بفعل الارادة الخارجية ، وما قدرة الانسان الا واجهة لا حول لها تتستر وراءها قوة اخرى خفية هي الفاعلة الحقيقية (٣٤٦) . الفعل الحر هو فعل الشعور وحرية في الاعتقاد والحكم . وهو الفعل الذى يحدث تغييرا في بناء الواقع الاجتماعي . اما افعال الطبيعة

(٣٤٤) الصفات التي تختلف بها الحوادث ليست من آثار القدرة . وأما الحدوث واثبات الذوات فالرب مستأثر بها ، الارشاد ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ، القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا ، الارشاد ص ٢١٠ ، وعند القاضي ذات الفعل واقعة بقدرة الله ، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد ، المحصل ص ١٤٠ — ١٤١ ، وعند أبى اسحق الفعل وصفاته تقع بالقدرتين ، المحصل ص ١٤١ ، وعند امام الحرمين والفلاسفة والحسن البصرى الله موجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور ، المحصل ص ١٤١ .

(٣٤٥) ما الفصل بين الوجود وبين الصفة الزائدة ؟ ... يجوز في تقدير انتفاؤها أصلا اذا انتفى الوجود ، الارشاد ص ١٩٤ — ١٩٥ .

(٣٤٦) القدرة الحادثة تتضمن اثبات حال للمقدور بها ... والخلق لا يتضمن اثبات ذات ، الارشاد ص ٢٠٦ .

أو الغريزة فليست أفعالا حرة الا بقدر تنظيمها والسيطرة عليها أى بارجاعها الى أفعال الإرادة (٣٤٧) .

٧ — كيف يمكن التوفيق بين المؤله المشخص الكامل وبين حدوث الشر في العالم ؟ وإذا كانت القدرة على فعل الشر مخلوقة فكيف يصدر عن الكمال خلق الإرادة على الشر ولو كان الشر من كسب الانسان ؟ (٣٤٨) لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح بخلق لأفعال كشقين للعدل كارتباط 'الذات' والصفات كشقين للتوحيد . لذلك أثر البعض جعل الشر من العبد والخير من الرب وأثر التضحية بالذات في سبيل تبرئة الغير كموقف انساني بطولى يبعث على الإعجاب والاحترام ! وكيف يمكن التوفيق بين القدرة المخلوقة لاتيان الفعل وبين استحقاق المدح والذم ، والثواب والعقاب ؟ وإذا كان لهذه القدرة تأثير فان تأثيرها مازال يرجع الى كونها مخلوقة ، ولا يستحق مدح أو ذم الا على فعل حادث بقدرة الانسان كلا وجزءا . كيف يمكن التوفيق بينها وبين التكليف وارسال الرسل والبعثة ؟ كيف يمكن التوفيق بينها وبين الحكمة واللفظ والكرم وسائر الصفات والاسماء (٣٤٩) .

ان الحرية هى طبيعة الانسان وهى التى تميزه عن غيره من الموجودات .

(٣٤٧) أجمع أهل السنة على أن الحركة والسكون يصح اكتسابهما وكذلك الإرادة والاعتقاد والجهل والقسول والسكون . ولا يصح اكتساب الألوان والطعموم والروائح والقدرة والعجز والسمع والبصر والرؤية والعمى والخرس واللذة والشهوة والاجسام ، الأصول ص ١٣٩ .

(٣٤٨) عند الكرامية ، القدر خير شره من الله وأنه أراد الكائنات كلها خيرا وشرها ، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها ، الملل ج ١ ، ص ٢١ .

(٣٤٩) وعند الكرامية للعبد قدرة حادثة تسمى كسبا ، وهى مؤثرة في اثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا مخلوقا للبارى . هذه الفائدة هى مورد التكليف . والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب ، الملل ج ١ ، ص ٢١ ، ويعترض القاضي عبد الجبار بأنه لو كسان الكسب مفعولا لكان لا يصح أن يكون من جهة استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، الشرح ص ٣٧٠ — ٣٧١ .

بل انه يمكن تقسيم الموجودات الى وجود مصمت ووجود حر ، ويكون الانسان وحده هو الموجود الحر . والوجود لبس حرا لانه مخلوق بل لان الحرية هي الوجود الانساني ذاته بصرف النظر عن أصل الجود المادى . الوجود اساسا وجود فى العالم وليس من العالم او من خارج العالم (٣٥٠) . والحرية هي المسؤولية الفردية والجماعية عن الفساد والصلاح فى العالم بلا ذريعة للتهرب منها أو اتهام للذات وتبرئة للآخر حتى بعم الاستحقاق (٣٥١) .

(٣٥٠) حاولت احدى حركات الاصلاح الحديث ابراز ذلك ولكنها ظلت فى نطاق الكسب . فعند محمد عبده كل نوع من الوجود له ميزة خاصة وكيان ، ومن ضمن ميزات النوع الانساني أن يكون مفكرا مختبرا فى عمله على مقتضى فكره . فوجوده الموهوب مستتبع لميزانه هذه . ولو سلب شئ منها لكان اما ملكا أو حيوانا آخر . والغرض أنه الانسان . فهبة الوجود له لا شئ غيرها من القهر على العمل ثم على الواجب محيط بها يقع للانسان بارادته وبأن كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يثب عليه وان عمل آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر . والاعمال فى جميع الاحوال حاصلة على الكسب والاختيار . فلا شئ فى العالم بسلب التخير فى الكسب ، وكون ما فى العالم يقع لا محالة انما جاء من حيث هو الواقع ، والواقع لا يتبدل ... الرسالة ص ٦٤ .

(٣٥١) بالرغم من أن لفظ الجبر ليس فى أصل الوحي ولا لفظ الحرية وأن لفظ الخلق بمعنى اليجاد للاشياء من عدم وليس خلق الافعال الا أن لفظ « الكسب » موجود فى أصل الوحي . فقد ذكر اللفظ ٦٧ مرة كلها افعال مضافة الى شتى الضمائر مما يدل على أنه لفظ فعل وليس اسما أو نظرية . وتشير الضمائر الى الكسب الجمعى أكثر منها الى الكسب الفردى . فالضمائر الفردية ٢٧ مرة والجمع ٣٩ مرة والمثنى مرة واحدة . والكاسب فى الغالب هو النفس (١٧ مرة) أى الشعور أو الانسان أو الفرد من خلال العمل الاخلاقى وليس مجرد العمل البدنى . وقد يكون الكاسب هو القلب (مرة واحدة) أو الايدى (مرتان) للدلالة على أفعال القلوب والجوارح . وقد يكون الكاسب مجرد ضمير منفصل مفرد مثل من أو أسماء موصولة مثل الذين أو أسماء اشارة مثل أولئك . وقد يشار اليه بعبارة امرىء أو الناس أو النساء أو الرجال وربما يزيد من التعيين مثل السارق والسارقة أو المنافقين أو الذين ظلموا أو الذين آمنوا . أما أفعال الكسب ففى الغالب أفعال سلبية مثل السيئة (٤ مرات) والاثم (٤ مرات) أو الخطيئة والفساد والمصيبة (كل منها مرة واحدة) أكثر منها أفعالا ايجابية مثل الخير والطيبات (مرة واحدة) . فالانسان مسؤول

٣ - تجربة الحرية .

مع أن القول بخلق الإنسان لافعاله أى بالحرية قد ظهر تاريخيا بعد عقيدة الجبر وقبل نظرية الكسب الا انه فكريا هو البديل للجبر وللکسب على السواء لما كان الجبر يجمعهما معا . كانت حرية الافعال هى الطرف المقابل للجبر والمتربص به ، وظلت كذلك حتى بعد ظهور الكسب الذى لم تر فيه الحرية الا صورة معدلة للجبر (٣٥٢) . وهى نهاية المطاف فى وصف أفعال

عن الخير والشر معا ، وهو الفرق بين الكسب والاكتساب ، الاول لها والثانى عليها كما هو واضح فى آية « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢ : ٢٨٦) والتأكيد على مسئولية الإنسان عن الشر « ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه » (٤ : ١١١) ، « أن الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون » (٦ : ١٢٠) ، « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » (٤٢ : ٣٠) ، وفعل الكسب ليس هو الكسب المادى بل هو الفعل الاخلاقى الذى لا يغنى عنه الفعل المادى شيئا « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (٢ : ١١) ، وتبدو المسئولية الفردية فى عدة آيات مثل « كل امرئ بما كسب رهين » (٥٢ : ٢١) ، « كل نفس بما كسبت رهينة » (٧٤ : ٣٨) ، « ولا تكسب كل نفس الا عليها » (٦ : ١٦٤) ، « أو المسئولية الجماعية للناس أو القوم أو الامة . « تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما اكتسبتم » (٢ : ١٣٤ ، ٢ : ١٤١) ، « ليجزى قوما بما كانوا يكسبون » (٤٥ : ١٤) ، وعلى مسئولية الإنسان عن الخير والشر يترتب الاستحقاق وفقا لاصل العدل مثل « ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (٢ : ٢٨١ ، ٣ : ١٦١) ، « ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (٣ : ٢٥) ، « ليجزى الله كل نفس بما كسبت » (١٤ : ٥١) ، « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ، لا ظلم اليوم » (٤٠ : ١٧) ، « ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (٤٥ : ٢٢) ، « ولا يوجد المعنى الاشعري للکسب على الإطلاق فأية « لا يقدر على شيء مما كسبوا » (٢ : ٢٦٤) انها تتحدث عن الذين يبطلون صدقاتهم بالمنى والاذى فيبطلون أفعالهم دون ما ذكر لتدخل ارادة خارجية فيها فى الاول أو فى الثانى . وكذلك آية « لا يقدر على شيء » (١٤ : ١٨) تشير الى ضرورة النظر الى الايمان كأساس للعمل والا كان العمل هاويا لا أساس له دون اية اشارة الى تدخل ارادة خارجية فيه . فالکسب الاشعري تدمير للفعل الإنسانى لحساب فعل الآخر ، الله فى الظاهر والسلطة فى الباطن .

(٣٥٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة : الله غير خالق لاكساب الناس

الشعور الخارجية من عقيدة الجبر الى نظرية الكسب الى تجربة الحرية . ولا يقف امام الشعور فيها اى عائق يمنعه من أن يكون خالق افعاله مسؤولا عنها حتى يصح الاستحقاق فى أصل العدل . ويتأكد اثبات الحرية حين يتأكد اثبات الذات وحين يستطيع الانسان التخلص من أنماط الفكر الالهى ، وحين تتقدم الحضارة وتؤدى دورها فى التعقيل والتنظير . فاثبات الانسان خالقا لانفعاله ازهر أنماط التعقيل وأعلى ما وصلت اليه الحضارة من تقدم وفعل الزمن . يصبح الانسان فاعلا على الحقيقة لا مجرد ستار أو قناع يتخفى وراءه فاعل آخر هو الفاعل على الحقيقة ولا يكون الانسان الا فاعلا بالجاز (٣٥٣) . وهكذا يبدو أن الحضارة قد مرت بثلاث مراحل فى الدورة

ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، والناس هم الذين يقدرون على اكسابهم ، وليس لله فى اكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير . ولذلك سموا القدرية ، الفرق ص ١١٤ - ١١٥ ، العبد موجد لانفعاله لا على نعمت الايجاب بل على صفة الاختيار ، المحصل ص ١٤١ ، الله قدر كل شيء ، ما خلا الاعمال ، التنبيه ص ١٦٩ ، خالق افعال العبد هو العبد ، المسائل ص ٣٧٤ ، العباد خالقون أعمالهم ، الاصول ص ١٣٥ ، افعال العباد واقعة بقدرة العبد وحدها ، المواقف ص ٣١١ ، العبد يوجد فعله باختياره ، مطالع ص ١٨٩ ، افعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم هم المحدثون لها ، الشرح ص ٣٢٣ - ٣٢٤ ، نفى كونه تعالى خالق افعال العباد ، المحيط ص ٢٢٩ ، اثبات الحوادث وأثبت كونها أفعالا للفاعلين ... لا يصلح الفاعل الا باثبات فعل يضاف اليه ، المحيط ص ٣٤٠ ، ان الله ليس خالقا لافعال العبد ، اعتقادات ص ٣٨ ، لم يخلق الله شيئا من اكساب العباد ، الفرق ص ٣٣٨ ، العبد خالق لانفعاله خيرها وشرها ، الملل ج ١ ، ص ٦٧ ، افعال العباد مخلوقة بقدرة العباد وأن كل واحد منا منشيء ما سينشيء ويخلق ما يفعل وليس لله على افعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

(٣٥٣) واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل « الاهواء » على أن العباد موجدون لانفعالهم مخترعون لها بقدرتهم ، واتفقوا أيضا على أن الرب لا يتصف بالاعتدال على مقدور العباد كما لا يتصف العباد على مقدور الرب ... ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقا على الحقيقة . وأبرم بعض المتأخرين ما فارق به رتبة الدين فقالوا : العبد خالق والرب لا يسمى خالقا على الحقيقة ، الارشاد ص ١٨٧ - ١٨٨ ، ثم المتقدمون منهم كانوا

الاولى لها . أولا ، بداية خروج حرية الافعال من داخل الفكر التقليدى فى اجماع الامة الاول على أنه لا خالق الا الله . ثانيا ، استقلال حرية الافعال عن الفكر التقليدى وبداية الصراع الفكرى . ثالثا ، عزل استقلال الافعال واعتباره خارجا على اجماع الامة وسيادة الاغلبية . وفى بداية الدورة الثانية للحضارة منذ الإصلاح الاخير يخرج خلق الافعال من جديد من بطن الاجماع تحقبقا لمصالح الاغلبية الصامتة ضد الاغلبية القديبة التى أصبحت على مدى التاريخ الاقلية الحاكمة .

١ — الحرية الانسانية . الحرية ليست مقولة طبيعية بل تعبير انسانى خالص . واذا كان هناك جبر فى الطبيعة سواء فى الطبيعة الحية أو فى الطبيعة الصامتة فان الانسان هو ميدان الحرية . وقد يتجاوز الفعل الانسانى الحر القادر جبر الطبيعة ويخضع الطبيعة له ويسخر قوانينها لصالحه ويعدل مسارها طبقا لغاياته . ويبدو أن الحرية الانسانية تتضمن الحتمية فى الطبيعة فى حين أن الجبر يكون فى افعال البشر وحدها بفعل القضاء والقدر ويترك افعال الطبيعة حرة بخرق قوانينها الثابتة وسننها المطردة بفعل تدخل الارادة الخارجية . ويؤكد ذلك معظم حركات الإصلاح اذا سعت حرية الافعال فى الانسان ظهرت الحتمية فى قوانين الطبيعة واذا ظهرت جبرية الافعال فى الانسان ظهر اللاتحدد فى قوانين الطبيعة . وكانت معظم حركات التجديد والإصلاح التى تحولت بعد ذلك الى نهضة شاملة دون أن تكبو وتنكص على عقبيها من النمط الاول ، حرية فى الافعال وحتمية فى الطبيعة .

والافعال الانسانية لها جانبان ، جانب حر من حيث العقل والثرورى والتصد والباعث والغاية وجانب طبيعى من حيث أنها تتحقق فى موقف تتشابه

=
يمتنعون عن تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على أنه لا خالق الا الله ، الارشاد ص ١٨٧ ، وقالت المعتزلة الا الذئشء أن الانسان فاعل محدث ومخترع ومنشء على الحقيقة دون المجاز ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩٧ .

فيه أفعال أخرى وتقع فيه موانع وتتصارع فيه ارادات . فأنفعال الحيوانات من « تدبير » الحيوانات ذاتها ولكنها ليست أفعالا لأنها ينقصها الروية والتدبير والعقل والغاية . هي أفعال بدنية آلية تقوم على بناء العضو وعلى غرائز الكائن الحي : المحافظة على الحياة ، التغذى ، النمو ، التوليد ، الحركة ... الخ . لذلك أمضى التكليف والمسؤولية واستحقاق المدح والذم . بل كانت الحيوانات لنفع الانسان (٣٥٤) . والفعل الحر يكون حرا من جانب الفاعل أى من الانسان ولكنه يكون واجبا من جانب الطبيعة ، لا من ذاته بل طبقا لمجرى العادات . يستطيع الانسان مثلا أن يعمل على اقابة ثورة بحرية تامة وبقرار حر وبوعى فردى واجتماعى كامل . فإذا نحقق الفعل وشروطه بوجود البواعث والغايات والانكار وارتفاع الموانع البدنية والنفسية والاجتماعية ويتحقق امكانيات الثورة وحركيتها المادية من خلال الجماهير تحققت الثورة بالفعل الا اذا تدخلت موانع غير متوقعة أو ظهر خطأ في حساب الامكانيات النظرية الاولى أو في نقص الوعي بحركية الثورة وتنظيمها . في هذه الحالة يمكن أخذها في الاعتبار اما في الحال والتكيف طبقا للظروف الجديدة واما في المستقبل استعدادا للثورة القادمة . وهذا يعنى عدم الوجوب في الاعمال من ناحية الطبيعة .

فإذا كان الانسان حرا فهل يمكن القول بأنه خالق أفعاله ؟ هل هناك فرق بين الفعل والخلق ؟ حرصا على الحفاظ على المستويات كل اسم يشير الى مستويين . الفعل اما انساني كالحركة أو تغيير البناء الاجتماعى أو طبيعى كفعل الظواهر الطبيعية . والخلق اسم يشير الى نفس المستويين أيضا . هناك الخلق الغنى من الانسان ، وهناك خلق الاشياء من عدم حين السؤال عن مصدرها . وسواء قلنا الانسان فاعلا في العالم أو خالقا لأفعاله فلا فرق بين القولين لو عطينا المستوى الأول وهو الفعل الشعورى . ولا يجوز وصف الانسان بالفعل والخلق على المستوى الثانى لان الانسان ليس

(٣٥٤) قالت القديرة العباد خالقون لاسبابهم ، وكل حيوان محدث لأعماله . وليس لله شيء في أعمال الحيوان صنع ، وذكر أكثرهم أن الله غير قادر على مقدور غيره ، الاصول ص ١٣٥ .

ظاهرة طبيعية فحسب وليس خالقا للأشياء من عدم . يوجد الانسان حرا في العالم . وقد يتم فعل الانسان وخلقه بألة كما هو الحال في العمل الفني . وقد يقع منه مقدرات كما هو حال الفنان حين يخلق طبقا لما في ذهنه وطبقا لاحتياجاته ومشاعره (٣٥٥) .

وكانت حرية الافعال أحد المواقف الرئيسية للمعارضة السياسية سواء في الخارج او في الداخل ، العلنية منها أو السرية دفاعا عن استقلال الانسان وادارته الحرة ورفض تدخل أية ارادة خارجية في مصيره تحدده له سواء كانت ارادة الهية مشخصة أو ارادة سياسية قائمة ، ارادة الله أم ارادة السلطان ، فالسلطة الدينية والسلطة السياسية صنوان (٣٥٦) .

(٣٣٥) قال بعض المعتزلة ان معنى خالق وفاعل واحد ولكن لا يطلق ذلك في الانسان لانا منعنا منه . وقال البعض الآخر ان الخلق فعل لا بألة ولا بجارحة ، وهذا يستحيل من الانسان . وقال بعض ثالث ان معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدرات . فكل من وقع فعله مقدرات فهو خالق له قديما كان أم محدثا ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧٣ .

(٣٥٦) المعارضة السياسية من الخارج هي فرقة الخوارج ، ومن الداخل العلنية هم المعتزلة ، ومن الداخل السرية هم الشيعة . انظر الخاتمة من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية ، عند الكمبي من المعتزلة لم يخلق الله أعمال العباد ، الفرق ص ١١٦ ، وعند النظام العبد قادر على الاشياء لا يقدر الله على خلقها ، اعتقادات ص ٤١ ، وعند معمر القدرة من فعل الجسم القادر عليها وليست من فعل الله ، الفرق ص ١١٦ ، وعند عبر وواصل الفعل مخلوق للعبد ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ، وكفر أبو موسى المردار من قال ان أعمال العباد مخلوقة لله ، الملل ج ١ ، ص ١٠٤ ، وينفى الخياط عن أبي موسى المردار اتهام ابن الراوندي له بأنه يجيز وقوع فعل من فاعلين على التوليد قائلا : وقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر انه اكفر الجبر ، واكفر الشاك في كفره ، والشاك في الشاك كل ذلك استعظاما للجبر وتنزيها لله عن الظلم ، الانتصار ص ٦٦ - ٦٧ ، وقد أثبت أبو هاشم والجبايى الفعل للعبد خالقا وابتداعا وازافة الخير والشر والطاعة والمعصية اليه استقلالا واستبدادا ، الملل ج ١ ، ص ١٧٧ ، وعند الجبايى الخالق للشيء انما يخلقه بأن يجعله على حال ثم لا يصف تلك الحال بأنها موجودة ولا معدومة ولا بأنها معلومة ولا مجهولة ، الاصول ص ١٣٤ ، ويقول أبو الحسين النجار ان أعمال العباد مخلوقة للعباد بقدره العباد وأن كل واحد منا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يفعل وليس لله على أفعالنا قدرة جملة ، الانصاف ص ١٤٤ .

الفعل الانساني قائم مستقل لا يقدر أحد على القضاء عليه . ومن يشكك في حرية الانسان يصل الى حد الكفر . وكلما كان الرفض جذريا كان اثبات الحرية أساسيا . وكلما رغب الانسان السلوك الامثل ازدهرت الحرية حتى تصبح حرية خالصة تبحث عن الكمال الخالص ويصبح كل سلوك نسبى قائم على تقدير نسبى للامر الواقع اقرب الى الجبر الناشئ من ثقل وتقلص في تمثيل الكمال (٣٥٧) . حتى المعارضة السرية تثبت الحرية اذنا لحق الانسان في الرفض ومنها اشتق اسم « الرافضة » . الحرية هي سبب الرفض ، والرفض فعل من أفعال الحرية . يعنى الرفض أن الانسان قادر على التمييز والحكم والفهم الصحيح والقدرة على رفض السلوك الذى لا يطابق هذا الفهم . ومن ثم ينشأ سلوك غيره حين يتحول السلوك الاول القائم على التقليد الى جبر بفعل الطاعة (٣٥٨) . بل ان بعض الانتقاء من

(٣٥٧) معظم الخوارج يقولون بقول المعتزلة في القدر ولكن يثبتونه بعض منهم فقط لما كانوا أهل عمل وليسوا أهل نظر ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٩ ، فقد قالوا : أفعال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، وقالت طائفة منهم الانسان ليس مجبرا وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ، وقالت الميمونية (المجاردة) بالقدر على مذهب المعتزلة فالله فوض الاعمال للعباد وجعل لهم الاستطاعة الى ما كلفوا . فهم يستطيعون الكفر والايمان جميعا وليس لله في أعمال العباد مشيئة ، وليست أعمال العباد مخلوقة له ، مقالات ج ١ ، ص ١٦٥ ، كما أثبتت الحمزية والاطرافية القدر خيره وشره من العبد وأثبتت الفعل للعبد خلقا وابداعا ، الملل ج ٢ ، ص ٤٤ - ٤٧ ، وقالت لو عذب الله العباد على أفعال قدرها عليهم أو على ما يفعلوه كان ظالما ، الملل ج ١ ، ص ٤٥ ، وقالت الشببية بقول المعتزلة في القدر فبرئت منهم البهيسية ، مقالات ج ١ ، ص ١٨٠ ، ثم منهم من وافق القدرية في القدر ، وقالوا ان الله فوض الى العباد ، فليس في أعمال العباد مشيئة ، الملل ج ٢ ، ص ٤١ ، وقالت الاباضية بالقدر مثل المعتزلة ، مقالات ج ١ ، ص ٢٧١ ، الملل ج ٢ ، ص ٥٥ ، وتقول المعلومية الفعل مخلوق للعبد ، الملل ج ٢ ، ص ٥٢ ، بل ان أفعال الله غير مخلوقة لله ، الفرق ص ٩٧ .

(٣٥٨) تقول الروافض ان أفعال العباد مخلوقة للعباد بقدرة العباد وان كل واحد منا ينشئ ما ينشئ ويخلق ما يخلق وليس لله على أفعالنا

دعاة الامر الواقع واستتباب النظام والرضا بالقضاء والقدر تثبت الحرية نظريا على مضض . ولكن الوقت عصيب ، والظرف غير ملائم ، والزمان غادر ، ومن ثم يعلنونها سرا بالرغم من رغصهم الخروج والاعتزال والرفض واستسلامهم للامر الواقع وطاعتهم للنظام المستتب . تثبت الحرية اذن في السلوك البسيط كما تقوم به عامة الناس دون اصدار حكم صريح على الانفعال . فالحرية تثبت عند الاقوياء وعند الضعفاء على حد سواء (٣٥٩) .

والذين احق بتسميتهم بالقدرية ليسوا هم انصار الحرية بل انصار الجبر . اذ تثبت التسمية من اثبات الشيء اولى من ثبوتها من نفيه . كما تثبت حين يتكرر اللفظ باستمرار عند من يثبته لا عند من لا يذكره او ينكره (٣٦٠) . وذن القدرية واقع لمن يثبت القدر وينكر الحرية لا لمن بنى

جيلة ... الانصاف ص ١٤٤ ، يقول فريق آخر ان اعمال العباد غير مخلوقة ، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والامامة ، مقالات ج ١ ، ص ١١٠ ، وقالت طائفة الانسان ليس مجبرا ، وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ، وقالوا ايضا اعمال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، وعند فريق من الزيدية ان اعمال العباد غير مخلوقة لله ولا محدثة ولا مخترعة وانما هي كسب للعباد احدثوها واخترعوها وايدعوها وفعلوها ، مقالات ، ج ١ ، ص ١٣٩ .

(٣٥٩) صنف من المرجئة يثبت القدرة كالمعتزلة وغيلان وابى شهر ومحمد بن شبيب البصرى ، الفرق ص ٢٠٢ ، وقالت طوائف منهم مثل محمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والناسي ان الانسان ليس مجبرا . وله قوة واستطاعة يفعل بها ما اختار فعله ، الفصل ج ٣ ، ص ١٨ ، وقالت اعمال العباد محدثة فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله ، الفصل ج ٣ ، ص ٤١ ، وقال صنف منهم بالقدر على مذهب القدرية ، الفرق ص ٢٥ ، مقالات ج ١ ، ص ٢١٥ ، وكان غيلان الدهمشقى يقول بالقدر خيره وشره من العبد ، الملل ج ٢ ، ص ٦٢ — ٦٣ .

(٣٦٠) فان قالوا : لم سببتونا قدرية ؟ قيل لهم : لانكم تزعمون فى اكسابكم انكم تقدرونها وتفعلونها مقدرة لكم دون خالقكم ، والقدرى هو من ينسب ذلك لنفسه . القدرى من يدعى انه يفعل افعاله مقدرة له دون ربه ، ويزعم ان ربه لا يفعل من اكتسابه شيئا ، اللع ص ٩٠ — ٩١ ، القدرية هم الجبرة لا المعتزلة لتكرارهم وذكرهم القدر فى كل الحوادث ، المحيط ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

القدر ويثبت الحرية . القدر مذهب مذموم لانه كمذهب المجوس يلحق الشر والظلم وكل مظاهر النقص بالكمال (٣٦١) . وقد يكون كل ما روى في ذم القدريه بهذه التسمية التى لا تصدق على المسمى بعد أن لقب انصار الحرية بالقدريه عملا سياسيا خالصا باستعمال سلاح الالقاب حتى تخمد مقاومة السلطان وحتى يقتنع الجمهور بأن الحال الحاضر من فعل الله وبفضائه وقدره (٣٦٢) . فالمعتزلة لا يعبثون بالشرائع باسم قضاء الله وقدره ، ولا يقولون بصدور القبح والشر عن الله ، ولا بجواز تكليف ما لا يطاق ، ولا بالجبر فى أفعال الشعور الداخلية ولا بالقضاء والقدر والاحتجاج به على المعاصى ولا بتأييد حجج ابليس فى الفجوة ولا بالكلام فى القدر . ينفصلون بين القدر والقدرة ، ويقولون بالاختيار وبتنزيه الله عن القبائح وبجعل المعرفة شرطاً للفعل الحر . ترى النبوة ممكنة ، وتضع الدواعى والمقاصد وراء الافعال ، وتضع قانون الاستحقاق .

(٣٦١) القدريه هم المجبرة لا المعتزلة لان مذهب المجبرة فاسد مذموم مثل مذهب المجوس يثبت الامور المذمومة قدر الله ، المحيط ص ٤٢١ — ٤٢٢ .

(٣٦٢) القدريه عندنا هم المجبرة والمشبهة . وعندهم المعتزلة فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به . إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدريه فقلبناها عليهم وقد أعاننا السلطان على ذلك ، وذم القدريه يجرى على من له مذهب مذموم فى القدر وهو مذهب المجبرة وهو يشبه مذهب المجوس فى الآتى : ١ — نكاح البنات والامهات بقضاء الله وقدره . ٢ — مزاج العالم واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وتقول المجبرة الكفر واحد حسن من الله وقبيح منا . ٣ — جواز تكليف ما لا يطاق . ٤ — القادر على الخير لا يقدر على خلافه بل يكون مطبوعا عليه ، والقادر على الايمان لا يقدر على الكفر بل يكون محمولا عليه . ٥ — قضاء الله لانهم يحتجون بالقدر . ٦ — يشهدون الزور لابليس ويجعلونه سبب الفجوة . ٧ — القدرى اسم نسبة والنسبة تكون نسبة قرابة أو صناعة أو بلد أو لهجة بكلمة أو اثبات والمجبرة هم الذين يثبتون القدر وينكلمون به . ٨ — القدر بمعزل عن القدرة . ٩ — المجوس يثبتون فاعلية بالطبع والمعتزلة بالاختيار . ١٠ — اضاعة المجبرة المقبحات لى الله . ١١ — سدت المجبرة على انفسها معرفة الله . ١٢ — لم يعد هناك امكانية لاثبات النبوة . ١٣ — القضاء على الدواعى والمقاصد والاستحقاق ، الشرح ص ٧٧٢ — ٧٧٩ .

ب — اثبات الحرية . في الحقيقة لا تحتاج الحرية الى اثبات . فهي امر بديهي يشهد به الحدس والوجدان ويفضل الانسان أن يضحي بحياته في سبيل أن يكون حراً هو أو شعبه . وهو ما حاولت بعض الحركات الإصلاحية الحديثة إبرازه (٣٦٣) . فان قيل : اذا كانت الحرية موجودة يقينا وبداهة فلم اثباتها ؟ قيل هناك من ينفيها ويثبت عقيدة الجبر أو نظرية الكسب . فحجج اثباتها هي في الحقيقة حجج مضادة تجاه خصومها . حجج لتفنيد حجج الخصم وليست حججا برهانية لاثبات موضوع ليس في حاجة الى اثبات . فان قيل : كيف ينظر في شيء ابتداء وهو غير يقيني ؟ قيل : ينظر فيه حتى يتحول الى يقين . وهذا هو طريق العلم والبرهان . فان قيل : ان اثبات الحرية يؤدي الى اثبات فعل حر ولكن المطلوب هو الفعل الحر المتجدد قيل : الوجود المتجدد للفعل الحر حاصل بالتولد دون أن يؤدي التجدد الى انكار للحرية أساسا كما هو الحال في نظرية الكسب (٣٦٤) . ومع ذلك ، فنظرا لوجود الاشتباهات التي أثارها الجبر والكسب يمكن اثبات حرية الأفعال بصياغة براهين عقلية على الطراز القديم ضد الجبر والكسب ودفاعا عن الحرية . وقد تكون بعض الحجج بينها مشتركة يتم تأويلها مرة لحساب الجبر أو الكسب ثم يعاد تأويلها لتفنيدها ولاثبات الخزية . منها :

١ — التفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية . وهي تفرقة تثبت الحركة بناء على الحركة الاختيارية كما أخذ الجبر والكسب

(٣٦٣) ونوع تصرفنا بحسب دواعينا وتصورنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس ، ومعلوم استمرار ذلك ، المحيط ص ٣٤٧ — ٣٤٨ ، كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك الى دليل يهديه ولا معلم يرشده كذلك يشهد أنه ملك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ، ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه ، ويعد انكار كل شيء مساويا لانكار وجوده في مجافاته لبداهة العقل ، الرسالة ص ٥٩ .

(٣٦٤) هذه هي اعتراضات الإشاعرة .

نفس التفرقة لنفى الحرية بناء على الحركة الاضطرارية (٣٦٥) . والحقيقة أن وجود الحركة الاضطرارية لا ينفى الحرية . فالحرية لحظات أفعال وليست حرية طول الوقت . هناك أفعال تتم بالبدن وبالمران وبالعادة وبالتقليد . هناك أفعال أخرى ، أفعال الروية والعزم ، هى أفعال حرة . بل أن حركة الارتعاش قد تكون انعكاسية عضوية صرفة لا تثبت جبرا أو كسبا ولا تنفى حرية . وكثيرا ما تتجاوز الأفعال الحرة أفعال الجوارح الى أفعال القلوب أو أفعال الشعور التى هى من أساس الأفعال الإرادية التى تبدو فى آخر مراحلها كأفعال للبدن .

٢ - وجود الباعث أو القصد هو أكبر دليل على أن الإنسان صاحب أفعاله فالفعل تابع للقصد والداعى . ولا يعقل وجود الباعث أو القصد أو الداعى ثم يكون الفعل من فعل غيره والا ففهم كان هذا القصد وذلك الداعى . أن كل الأفعال المقدورة هى الأفعال القصدية والأفعال غير المقدورة هى كذلك لأنها ليست قصدية . لا يعنى أنها غير مقدورة للإنسان أنها مقدورة لإرادة خارجية مشخصة فذاك افتراض محض . بل أن قدرة الآلة على ما يقدر عليه الإنسان وأن كانت قدرة فعلية إلا أنها ليست فعلا لأنه لا يتوافر فيها القصد ألا من خلال الإنسان الذى صنع الآلة لهذه الغاية ، وأفعال الآلة ذاتها خالية من القصد (٣٦٦) . ولا يقاى

(٣٦٥) صار المعتزلة فريقين : أبو الحسين ومن اتبعه يرى فى إيجاد العبد لفعله الضرورة وذلك أن كل أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد الى المنارة والهادى منها ويجعل انكاره سفسطة ، الموافق ص ٣١٣ .

(٣٦٦) هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفتنا مع سلامة الأحوال أما ممتنعا وأما مقدرا . فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا والا لما وجب ذلك فيها لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء الى غيره كما يعلم احتياج المحرك الى الحركة والسالك الى السكون ، الشرح ص ٣٦٦ - ٣٦٧ ، وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه فلك فيه طريقان : أحدهما أن تختبر حالة فان وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه ، وينتفى بحسب كراهته وصارفته حكمت بأنه يفعل له على الخصوص . والطريقة الثانية هو أن تعلن أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدورا بالقدرة فيجب أن يكون مقدورا للقادر ذاته وهو الله ، الشرح ص ٣٢٥ .

انه حتى لو حدثت الافعال طبقا للبائع والداعى والقصد فانها تحدث طبقا لمجرى العادات لان مجرى العادات يثبت أن الانسان صاحب الفعل . وليس معنى اطراد الحرية انها أصبحت من فعل العادة وأن الافعال تتحقق بطريقة آلية حسب مجرى الامور لان الحرية أحيانا تخرق سير العادات وتبطلها اذا ما تحولت العادة الى ضغط وقهر أى اذا ما تحولت ضد الحرية . يثبت الشاهد تعلق الفعل بالانسان ، وهذا هو حكم العادة (٢٦٧) . ولا يقال ان فى الفعل الحر تتدخل ارادة خارجية مع الباعث والقصد والداعى تجعله ممكنا لانها ليست واقعة فى الشاهد ، ولم تطرأ به العادات (٣٦٨) . ولا يقال ان فعل الساهى ليس فعلا حرا لانه ليس به شرط الفعل وهو الوعى والروية . فهذا هو العكس لا الطرد . الفعل الحر هو الفعل الارادى المروى لا الفعل للارادى (٣٦٩) . وجهة تعلق الفعل بالانسان هى جهة الحدوث . وليس أدل على ذلك من تجارب الانسان نفسه ومشاهداته لاحواله . فالانسان صاحب فعله يحدث أفعاله (٣٧٠) . ولا يجوز أن تكون جهة النطق هى الحول لان هناك فرقا بين الاشياء والافعال . حلول الالوان فى الاشياء جائز أما الحول فى الافعال فانه لا يجوز . الافعال صادرة عن

(٣٦٧) فان قيل : فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه . ولا يدل على الفعل قيل : فعل الملجئ يتم أيضا حسب القصد والدواعى ، الشرح ص ٣٣٨ — ٣٣٩ .

(٣٦٨) فان قيل : هذه التصرفات يخلقها الله مطابقا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة قيل : ما لم نعلم المحدث فى الشاهد لا يمكننا أن نعلم المحدث فى الغائب . والطريق الى اثبات المحدث فى الغائب هو أن هذه التصرفات محتاجة اليها ومتعلقة بنا فى الاحتياج الى محدث وفاعل ، وانما احتاجت اليها لحدوثها فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج الى محدث وفاعل . فان قيل : يجوز أن يكون فى الغائب محدث يحدث هذه التصرفات عند القصور والدواعى لمجرى العادة قيل مستحيل : الشرح ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(٣٦٩) فان قيل هذا باطل بالساهى فانه محدث وان لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه قيل : هذا هو العكس لا الطرد ، الشرح ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(٣٧٠) فان قيل : مطلوب بيان أن وجه الحاجة هو الحدوث قيل حالنا ، الشرح ص ٣٤٣ — ٣٤٤ .

البواعث والقصود والدواعى (٣٧١) . وإضافة فعل الانسان اليه نفى لان يكون الانسان صاحب فعله . ولا يعقل ان يضيف الانسان اليه ما ليس له الا زهوا وفخرا أو احتيالا ونصبا . وهذا ايضا واقع ولكنه ليس عاما (٣٧٢) . واعتراف الانسان بأنفعاله يدل على انه صاحبها ، خاصة ولو كان اعترافا بأنفعاله يخجل منها ويدينها (٣٧٣) . ولما كانت أفعال الانسان قد تحدث وقد لا تحدث ، قد تنجح وتفشل ، قد تصيب وتخيب فانه لا يمكن اضافتها الا الى الانسان نفسه ، لا يمكن اضافتها الى أى كمال والا كان كمالا ناقصا (٣٧٤) .

٣ — وما دامت الأفعال واقعة بالقصود والدواعى فانها تكون صادرة عنها لا طبقا لإرادة مسبقة على البواعث أو لاحقة عليها . وهذا لا يمنع من الاستبصار فى السلوك والتنبؤ بها يقع فى المستقبل واحصاء تجارب الماضى ومعرفة مصير الحوادث وكيفية وقوعها . ولكن كل تنبؤ نسبى لانه يتوقف على درجة العلم اما بتجارب الماضى أو بالقدرة على الاستخلاص والتفسير والفهم للحاضر (٣٧٥) . وإثبات الحرية ينفى أية شبهة للقضاء

(٣٧١) فان قيل : لم لا يجوز التعلق من جهة المعلول ؟ قيل هناك فرق بين الأفعال والأشياء ، الشرح ص ٣٤٤ .

(٣٧٢) إضافة الفعل الى العباد كسبا فى أفعالهم وتعليقا بمشيئتهم حجة نصية حولناها الى تجربة بشرية ، المواقف ص ٣١٥ — ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٢ — ١٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٣) اعتراف الانبياء بذنوبهم وإضافتها الى أنفسهم ، واعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت فيهم ، المواقف ص ٢١٦ ، المحصل ص ٢٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٤) أفعال الله منزهة أن تكون أفعال العباد من التفاوت والاختلاف والعلم ، المواقف ص ٣٥١ ، المحصل ص ١٤٢ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ ، الشرح ص ٣٥٥ — ٣٦٠ ، لا يوجد باطل فى خلق الله ، الشرح ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .

(٣٧٥) والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الأفعال الاختيارية الصادرة

=

م ١٤ — المعدل

والقدر أو الجبر أو أى قدر مسبق بل يعنى القضاء اتمام الفعل والفسراغ منه أو الالتزام الذاتى أو الاخبار والاعلام (٣٧٦) .

٤ — التمييز بين الحسن والقبيح ، بين الاحسان والاساءة ، بين المدح والذم يدل على أن الانسان له قدرة على الحكم ومن ثم على الاختيار . لو كان الانسان مجبرا لما لزمته هذه القدرة . وفيه التمييز والفعل واقع لا محالة دون حاجة الى تدبر ووعى واحكام نظر ؟ هذا هو حكم العقل ، والعقل لا يشوه نفسه لعلمه بحسن الافعال وقبحها ان لم يكن فى الشرعيات فعلى الاقل فى العقلية (٣٧٧) . فتمييز الانسان بين الحسن والقبح اثبات

=
عن العباد ، ويثبتون علم الله بهذه الافعال . ولا يعيدون وجودها الى هذا العلم بل الى اختيار العباد ، الدر ص ١٤٨ ، عند حدوث الداعية يصير الفعل أولى بالوقوع ولا ينتهى الى حد الوجوب ، معالم ص ٧٣ ، وقد كفر أبو موسى المردار أصحاب القضاء والقدر . وكذلك من وصف الله بأنه يقضى المعاصى على عباده ويقدرها فمفسده لله فى فعله والمفسده لله كافر به ، الانتصار ص ٦٨ ، وان قيل : هل افعال العباد مخلوقة لله وهى موقوفة على تصودهم ودواعيهم ان شاء فعلوها وان كرهوا تركوها . الفعل فعلى لفاعله . لو كانت مخلوقة لما استحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب . لو كانت بقضاء الله وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيه الكفر والاحسد ، والرضا بالكفر كفر ، الشرح ص ٧٧١ ، لا يصح اضافة جميع الافعال الى انها بقضاء من الله لا يهامه أنه فعلها ، المحيط ص ٤٢١ .

(٣٧٦) القضاء يعنى : ١ — الفعل دائما والفراغ منه . ب — الالتزام (الإيجاب والاثبات) . ج — الاخبار والاعلام . والقدر يعنى : ١ — الفعلية . ب — الاخبار ، المحيط ص ٤٢٠ — ٤٢١ ، الشرح ص ٧٧٠ ، هل يقال الكل بقضاء الله أم لا ؟ ان أريد الاعلام والاخبار فصحيح . وان أريد الالتزام فيصح فى البعض دون البعض . وان أريد الخلق فلن يصح فى شيء من افعال العباد . وكذلك الحال فى القدر . انها يقال فيها خلقه وفعله ولا يختص بالافعال التى تتعدى دون ما يختص بنفس الفاعل . فهكذا يصح فى جميع خلقه وفعله أنه قضاء ، المحيط ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

(٣٧٧) والذى يدل على ذلك أن نفضل بين المحسن والمسيء وبين حسن الوجه وقبيحه فنحمد المحسن على احسانه ونذم المسيء على اساءاته . . . فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر والا لما وجب

للحرية واختيار لاحدهما دون الآخر . يثبت العقل الحرية كما تثبت الحرية العقل اذا كانت حرية عاقلة قائمة على التمييز .

ه — ولا يعقل تكليف بلا قدرة أو أمر بلا ارادة (٣٧٨) . يدل حسن الامر والنهي وغيرهما من الاحكام على أن الانسان قادر على الفعل وعلى أن يكون فعله موضوعا للحكم (٣٧٩) . ومادام الانسان مطالبا بالطاعة فان الفعل ممكن ، وما دام الفعل ممكنا فان الانسان حر (٣٨٠) . والامر هو خطاب لآخر ، ولا يكون هناك أمر للنفس بل للآخر . ومادام الآخر موجها بالخطاب فهو قادر على الفعل (٣٨١) . والاوامر معطلة بعقل ، ولا توجد اوامر بلا عقل . والقدرة علة الفعل . فلا يمكن انكار التعليل في الاحكام لان الاحكام قائمة على التعليل . كما لا يمكن الاول بان هناك علة واحدة لكل شيء هي سبب كل الافعال فذلك انفعال وليس تفكيرا ، ايمان وليس عقلا ،

هذا الفصل ، الشرح ص ٣٢٢ ، العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه لعلمه بقبح الافعال . فان قيل : قبيح من الانسان لا من الله قيل : ربما في الشرعيات لا في العقليات ، الشرح ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، التمييز بين الحسن والقبيح والاحسان والاساءة والمدح والذم فان قيل : هذه افعال ليست من اختيار الانسان كالايمان وتأثير الفعل . قيل بل افعال من اختياره ومن تأثيره . فان قيل : ان ذلك يجعل الله غير قادر على فعل القبيح : قيل الله قادر على أن يجعله من فعل العباد . فان قيل أخيرا : هذا استدلال بنوع الشيء على أصله قيل : بل استدلال من الجملة الى التفصيل ، الشرح ص ٣٤٦ .

(٣٧٨) الامر من الله ولا أمر بلا قدرة ، الارشاد ص ٢٠٣ ، أمر العبد بالمسارعة اليها قبل فواتها المواقف ص ٣١٦ ، المحصل ص ١٤٣ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

(٣٧٩) الاستدلال بطريقة الامر والنهي وغيرهما من الاحكام الراجعة الى الافعال . هذه الطريقة لابد أن يتقدم فيها العلم بتعلق الفاعل بفعل ، المحيط ص ٣٤٧ — ٣٤٨ .

(٣٨٠) العبد مطالب من ربه بالطاعة ، ويستحيل في العقول أن يطالب العبد بها لا يقع منه ، الارشاد ص ٢٠٣ ، الله لا يريد من العباد الا الطاعة ، الشرح ص ٣٦٢ .

(٣٨١) من لغو الكلام أن يقول القائل لمن يخاطبه : افعل بما أنا فاعله وأبدع ما أنا مبدعه ، الارشاد ص ٢٠٣ .

تمن وليس واقعا (٣٨٢) .

٦ — واثبات الحرية أدعى الى اثبات العدل ونفى الظلم في عواطف
التأليه . لو لم يكن الانسان صاحب افعاله وكان في الوقت نفسه مكلفا
محاسبا لكان واقعا تحت ظلم وجور . الحرية اذن هي المؤدية الى العدالة
في الكون ونفى صفات الظلم والجور عن صفات الكمال . لذلك كانت الحرية
المبحث الرئيسي في مباحث العدل (٣٨٣) . كما أن اثبات الحرية ادعى الى
اثبات عواطف الكمال والاجلال والتعظيم من نفيها . في الحرية يكون الانسان
صاحب فعله ، مسؤولا عما يأتي به من قبح أو شر . فلو كان فعله مخلوقا
لكان الخالق هو المسؤول عن هذا القبح أو ذاك الشر . وكيف يكون الكمال
مسؤولا عن النقص ؟ وكيف يصدر النقص عن الكمال ؟ ان مدح المؤمن على
الايمان ، وذم الكافر على الكفر ، ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية يدل على أن الانسان صاحب فعله ومسؤول عنه . فلا حكم دون
استحقاق (٣٨٤) . وما دام هناك حساب وعقاب ، فلا حساب ولا عقاب بلا

(٣٨٢) أوامر الشرع وزواجه تتعلق بالأحوال المعللة بعقلها ، والقدرة
علة الفاعل ، الارشاد ص ٢٠٥ .

(٣٨٣) الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا دفع ضرر لا معلوما ولا مظنونا
ولا استحقاقا . ولا يكون في الحكم كانه من جهة المضور به . ولا مكنون
في الحاكم كانه من جهة غير فاعل الضرر . والتعريفات الأخرى للظلم مثل :
ما ليس لفاعله أن يفعله أو وضع الشيء في غير موضعه لا تمنع من اضافة
الظلم الى الله . فهي الزام بالمعنى دون العبارة ، جعل الله فاعلا للظلم
ولما هو أمحش . اطلاق العبارة كفر لتضمنه اضافة الظلم لله . لو كان
فاعلا للظلم لكان الظلم منه ومن عنده . لو كان فاعلا للظلم لوجب أن نرجع اليه
احكام الظلم من الذم والاستحقاق وجميع القبائح من الكذب والعبث . والتعريفات
الأخرى مثل : فاعل للظلم وظالم واحد أو الظالم اسم لمن فعل الظلم لا تغير
شيئا لانه لو كان الظالم اسما لمن فعل الظلم لوجب تفرد الله بالظلم . ولو
كان الظالم هو من جعل الظلم ظلما له لكان خالقا للظلم . ولو لم ينفرد الله
بالظلم كان غير ظالم . وما دام الظالم صفة مشتقة من الفعل فالله ظالم اذا
فعل الظلم . الشرح ص ٣٤٥ — ٣٥٤ .

(٣٨٤) مدح المؤمن على الايمان وذم الكافر على الكفر والمعاصي ووعد

حرية أو مسؤولية (٣٨٥) .

جـ — الإرادة . اذا ثبتت الحرية يظهر الفعل الانسانى ومكوناته .
الإرادة أو الاختيار ، الروية ، القدرة ، الاستطاعة ، الزمان ، التولد ... الخ
وكلها تقوم على تحليل الفعل الانسانى تحليلًا موضوعيًا انسانيًا بلا افكار
مسبقة ودون فكر الهى مقلوب . فالإرادة فى الفعل الانسانى ارادة اختيار
وذلك بفعل الروح . فالروح هى الباعث على الاختيار . ولولا أن الروح
فى بدن لكان الانسان كله اختيارًا ولكن البدن تحديد له (٣٨٦) . الإرادة
اختيار ولكنها ليست مختارة لانها لا تختار نفسها . الايثار هو الاختيار

الثواب على الطاعة حجة نصية حولناها الى تجربة بشرية ، المواقف ص
٣١٤ ، المحصل ص ١٤٢ ، مطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ ، تقول
المعتزلة : العلم بكون العبد موجدًا لأفعاله ضرورى والدليل عليه ان العلم
بحسن المدح والذم عليه علم ضرورى ، والعلم الضرورى حاصل بأن حسن
المدح والذم يتوقف على كون الممدوح والمذموم فاعلاً ، وما يتوقف عليه
العلم الضرورى أولى بأن يكون ضرورياً ، معالم ص ٧٥ ، وتقول أيضاً :
ان فعل العبد لو كان بخلق الله لما كان متمكناً من الفعل البتة لانه ان
خلقه الله فيه كان واجب الحصول وان لم يخلق الله فيه كان ممتنع الحصول
ولو لم يكن العبد متمكناً من الفعل والترك لكأنت أفعاله جارية مجرى
العادات . وكما أن البديهة جائزة بأنه لا يجوز أمر الجباد ونهيه ومدمحه
وذمه وجب أن يكون الامر كذلك فى أفعال العباد . ولما كان ذلك باطلاً
علمنا كون العبد موجدًا ، المحصل ص ١٤٢ .

(٣٨٥) هناك حساب وعقاب ولا حساب ولا عقاب بلا حرية ،
الارشاد ص ٢٠٨ ، الجزاء والعقاب كحجة نصية الشرح ص ٣٦١ .

(٣٨٦) عند النظام سبيل كون الروح فى البدن على جهة أن البدن
آفة عليه وياعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكأنت أفعاله على التولد
والاضطرار ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٧ ، الروح التى هى الانسان مستطيع
بنفسه ، ويمعز آفة تدخل عليه ، الفرق ص ١٣٦ ، وعند النظام أيضاً
لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار ، وهو
صراع العواطف أو تداخل البواعث ، الملل ج ٣ ، ص ٨٨ ، وعند بشر بن
المعتمر ، اذا كان الانسان مختاراً فى فعله فانه يستغنى عن الخاطرين فان
الخاطرين لا يكونان من قبل الله وانما هما من قبل الشيطان ، والفكر الاول
لم يتقدمه شيطان يخطر الشك ببالة ، ولو تقدم فالكلام فى الشيطان كالكلام
فيه ، الملل ج ٣ ، ص ٣٨ .

والارادة . والمراد لا يكون ايثارا ولا اختيارا لانه تعبير عن طبيعة (٣٨٧) الارادة تعبير عن الذنية الخالصة والتي لا تكون موضوعا لنفسها . والارادة هي الباعث على الفعل أى أنها ليست قوة منفصلة تزيد على الباعث بل هي الباعث نفسه في حالة التوتر والانفعال . الارادة ارادة الحياة أو ارادة القوة أو ارادة النصر لا تزدوج ولا تتزاوج (٣٨٨) . ولما كانت الارادة هي الباعث ، والباعث هو النفس ، ومن ثم لا تدعو النفس الى الارادة ولا يدعو اليها الخاطر لانها تعبير عما بالنفس ولا تنتظر الدعوة (٣٨٩) . والارادة هي الضمير لان الفعل يتضمن في باطنه قية وحكما خلقيا . ولا يهم تعيين محل للضمير في النفس أو في الارادة أو في الروح فالضمير ليس في محل (٣٩٠) . الارادة خلقية ، والفعل خلقى . فان كانت الاخلاقية هنا تبدأ من الداخل الا انها تنتشر الى الخارج ، وان كانت تبدو فردية الا انها جماعية . فان قيل : هل الارادة موجبة لمرادها أم انها ليست كذلك ؟ قيل : من حيث المبدأ الارادة موجبة لمرادها . ولكن المراد موجود في مواقف وبه موانع ، وله شروط ،

(٣٨٧) اختلفوا في الارادة هل هي مختارة أم اختيار أم ليست مختارة فقالوا : ١ — هي مختارة كما انها اختيار ولم يجيزوا أن تكون مرادة كما انها مختارة . عند فريق الارادة مختارة كما انها اختيار ولا تكون مرادة كما انها مختارة . ب — الارادة اختيار وليست بمختارة ، مقالات ج ٢ ص ٥٤ ، وعند الجبائى الانسان مختار والاختيار غير المختار كما أن الارادة غير المراد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠١ ، واختلفوا في الايثار . ١ — الايثار هو الاختيار والارادة ، والمراد لا يكون ايثارا ولا اختيارا . ب — الايثار هو الارادة ، والاختيار قد يكون ارادة وقد يكون مردا ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٤ — ٩٥ ، ومن الناس من ذهب الى أن الفعل انها يقع بطبع المحل أو بقوة له غلبة على ما ذكر عن الاوائل المتفلسفين . والطبع غير معقول فاذا كان الفاعل المختار فهو ما نقوله . ولكن العبارة فاسدة لان العرب لا تسمى الفاعل المختار طبعاً ، وان كان أمراً موجبا ، فالفعل يصدر عن الجملة ، المؤثر فيه لابد أن يكون راجعا الى الجملة ، الشرح ص ٣٢٥ — ٣٢٦ .

(٣٨٨) واختلفت المعتزلة في ارادة العباد هل لها ارادة على مقالتي ١ — لا يجوز أن تكون للارادة ارادة لانها أول الاعمال . ب — أجاز الجبائى أن يريد للانسان ارادته ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٣ .

(٣٨٩) اختلفوا : هل تدعو النفس الى الارادة ويدعو اليها الخاطر فاجازه قوم ومنه آخرون . مقالات ج ٢ ، ص ٩٣ — ٩٤ .

(٣٩٠) عند الجبائى الارادة ليست هي الضمير ، والضمير محل الارادة .

وهذا هو تحدى الإرادة (٣٩١) . ولكن في حال الإيجاب هل يقدر الإنسان على فعل المراد ؟ هذا سؤال صوري خالص لأنه إذا ما توفرت الدواعي والبواعث والمقاصد وامحت الموانع وتوفرت لشروط فليس هناك ما يدعو إلى أن تأتي الإرادة بغير المراد والا كان عبثا وتحولا فجائيا لا مبرر له . وليس الأمر مجرد حركة وسكون واختبار عقلى بل هو فعل إنسانى مصرى (٣٩٢) .

والفعل الحر هو الفعل المروى المقصود . وتختلف درجات الفعل طبقا للقصد والروية . الفعل البدنى الخالص كالفعل الشرطى ليس فعلا تصديا ومن ثم ليس فعلا حرا لأنه يفتقد الروية والقصد . وأفعال السامى والنائم ، وإن كانت أفعالا لا إرادة إلا أنها أفعال غير شعورية يغيب منها القصد والروية ومن ثم فهو ليست نموذجا للفعل الحر . وإذا تم فعل شعورى ولكن عن إكراه والجهالة لا يكون أيضا فعلا حرا لأن الفعل الحر هو الفعل الشعورى النائم على قصد وروية واختيار (٣٩٣) . ولما كانت أفعال السهو والنسيان ، النوم ليست أفعالا حرة لا يتوافر فيها القصد والباعث فلذلك أفعال الاضطراب والالقاء ليست أفعالا حرة لوجود موانع الاضطراب ، قيد بدنى لعظ و أو تكبيل الإنسان وسجنه أو وضع السيف على

(٣٩١) عند أبى المنذيل والنظام ومعمّر وجعفر بن حرب والاسكافى والادمى والشحام وعيسى السوفى ، الإرادة موجبة لمرادها لو كانت متصلة بها مع جواز منع الإرادة عن مرادها ، ونفى ذلك بشر بن المعتبر وهشام الفوطى وعباد بن سليمان وجعفر بن المبرور والجبائى . ومنع الحسين النجار تدخل الله بين الإرادة والمراد بالمنع ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٠ — ٩١ .

(٣٩٢) مقالات ج ٢ ص ٩١ — ٩١ .

(٣٩٣) الفعل هو أن يحدث وليس صفة زائدة على حدوثه أصلا أو له صفة زائدة على حدوثه . فالأول ما يقع من الحركة اليسيرية والكلام من السامى والنائم . . . وأما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه فهذا إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلم . فإن وقع ممن هو عالم به فلما أن يقع ولا الجاء ولا إكراه أو يقع وهناك الجاء وإكراه . فهذا الثانى أيضا لا حكم فيه ، المحيط ص ٢٣٢ .

رقيبته (٣٩٤) . لا يتحقق الفعل المروى بطريقة آلية بلا وعى أو قصد لامر وطاعة عمياء والا تحول البشر الى مجرد آلات تسيرها الاوامر . والقصد سابق على الفعل حتى يتم التدبر وتحصل الروية . ولكن قد يحدث فى حال الفعل ان يحقق الانسان فعلا آخر بقصد متجدد كما هو الحال فى الفعل الفجائى ولكنه فعل عارض وليس هو الفعل الاول (٣٩٥) .

ليس الفعل الحر فعلا عفويا بل هو الفعل القصدى ، وبالقصد الاول . قد يأتى الانسان بفعل لا يقصده فلا يكون فعلا . والقصد هو غاية الفعل عندما يتمثلها الشعور . ليس القصد متعاليا بل هو تغيير للواقع وتطوير للطبيعة كى تصل الى كمالها . والطاعة التى لا يراد بها الله ضد الاعمال بالنيات (٣٩٦) . وهذا لا ينفى حسن الطوية والمشاعر الانسانية الطبيعية .

(٣٩٤) لا يخرج فعل العبد من وجوه ثلاث : ١ — عالم بالالغاء وهو ان يقع الاكراه والحمل ولا بد من وقوعه اذ ان داعى الالغاء لا يعارضه شئ من الدواعى اما على سبيل المنع أو على سبيل النافع ودفع الضار . وهو فعل لا يتوجه اليه مدح أو ذم أو امر أو نهى لعدم وجود داع قوى . وهو ليس بواجب ويلزم له العوض . ب — عالم بلا الجاء وهو ان يقع مؤثرا له مختارا فى فعله . مختار مؤثر للفعل على غيره بداع يصح ان يقابله غيره من الدواعى . كل الاحكام تثبت فيه . ويصح ورود التكليف . ج — ليس بعالم وهو ان يقع على وجه السهو لا مدخل له فى التكليف أو الوصف بالحسن أو القبح وهو فعل بلا داع ولا يلزم فيه العوض ، المحيط ص ٣٤٨ — ٣٤٩ .

(٣٩٥) أجمعت المعتزلة الا الجبائى على أن الانسان يريد أن يفعل ويقصد أن يفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٢ ، وأن ارادته لان بفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد . وعند الجبائى الانسان يقصد الفعل فى حال كونه ، والقصد لكون الفعل لا بتقدم الفعل ، وأن الانسان لا يوصف بأنه فى الحقيقة يريد أن يفعل ، وأن ارادة البارى مع مراده . أما عند أبو الهذيل نارادة البارى مع مراده ومحال أن تكون ارادة الانسان لكون الفعل مع الفعل ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٢ .

(٣٩٦) يقول أبو الهذيل بطاعات كثيرة لا يراد الله بها حتى لقب هو واصحابه اصحاب طاعة لا يراد الله بها . وقال بأنه ليس فى الارض صاحب هوى ولا زنديق الا وهو مطيع لله فى أشياء كثيرة وأن عصاه من جهة كفره ، الفرق ص ١٢٥ — ١٢٦ ، ويستدل قائلا بأوامر الله بازائها زواجر . فلو كان من لا يعرف ترك جميع اوامره وجب أن يكون قد صار الى جميع

ولو كان الفعل قائما على القصد مع خلاف في فهم القصد فإن الفعل يكون فعلا حرا . فمسواء تم الفعل لذات الفعل أو تحقيقا لرسالة الذات وتعبيرا عن طبيعتها أو تغييرا للواقع أو دفاعا عن حقوق البشر ودفاعا عن الانسانية فالقصد واحد ولكن يختلف فهمه . والمؤله الشخص كما ظهر في التوجت مجموع الغايات والمقاصد التى يهدف الانسان الى تحقيقها ولكنه لا يحققها بالفعل اما لعجزه أو لكسله ونفاقه فيشخصها ويتصورها بتحقة فى عالم آخر خارج هذا العالم ويقف امامها موقف المتعبد المعجب الولهان ، الباكى الشكيان . اما اذا تحققت هذه الغايات بالفعل ، وكانت الغايات مقاصده فان الفعل يكون حرا يتوافر فيه القصد والروية وان لم يكن طاعة للمؤله المشخص بل كان تحقيقا للغايات الانسانية العامة . وهما فى الحقيقة الشىء نفسه ولكن على نحوين مختلفين . الاول رمزى تشخيصى اسطورى والثانى عملى علمى . صورتان مختلفتان ومضمون واحد . لغتان متباينتان وشىء واحد (٣٩٧) .

والنظر جزء من الروية لان الروية قصد ونظر . واعمال الفكر والنظر

زواجه ، وأن يكون من ترك جميع الطاعات قد صار الى جميع المعاصى . ولو كان كذلك الدهرى يهوديا ونصرانيا ومجوسيا وعلى أديان سائر الكفرة . واذا صار المجوس تاركا لكل كفر سوى المجوسية علمنا أنه عاصى بمجوسيته التى قد نهى عنها ومطيع لله بترك ما تركه من أنواع الكفر لانه مأور بتركها ، الفرق ص ١٢٦ ، وقالت احدى فرق الخوارج وهى الحارثية بطاعة لا يراد الله بها على مذهب أبى الهذيل أى أن الانسان قد يكون مطيعا لله اذا فعل شيئا أمره الله وان لم يقصد الله بذلك الفعل ولا أراد به ، مقالات ج ١ ، ص ٧٢ ، الفرق ص ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ .

(٣٩٧) هذا موقف أبى الهذيل . ولكن باقى المعتزلة تؤثر الصورة على المضمون فتقول : لا يجوز أن يطيع الله من لم يرد بطاعته ولم يقترب اليه بها . وليس فى الدهزية طاعة لله أو معرفة أمر ... وليس فى المشبهة معرفة بالله ، ولا يكونون مطيعين له . ولكن فى القدرية معرفة بالله اذا كانت موجودة وكذلك فيهم طاعة لله . ويقول عباد أعمال الله كلها جهل بالله وليس أحد من الجاهل مطيعا ، مقالات ج ٢ ص ١٠٣ (يمكن الخطأ النظرى ولكن الصدق العملى وهو شرط الوحدة الوطنية وكل محاولات الائتلاف وتنظيمات الجبهة) .

والبحث عن الحقيقة وتأسيس العلم كل ذلك بنفسه فعل حتى وان لم يحقق غاية . النظر مقدمة للفعل وشرط له . هو الفعل الممكن قبل الفعل المتحقق (٣٩٨) . وهنا يبرز سؤال : هل الانسان قادر على ما لا يخطر بباله ؟ هناك فعلا : الاول الفعل المروي المختار القائم على أساس عقلي واضح وهو الفعل الامثل . والثاني انه قد يحدث في ساعة تحقيق هذا الفعل أو في ساعة أخرى أن تحدث قوى غير متوقعة لشدة تمثله للبائع أو لضعف البائع عند الفعل المعارض أو يطرا على ذهن الفاعل نجات أساس فعل مستقى من الموقف فيقع فعل ولم يتأمله من قبل . هذا الحادث غير المتوقع دليل على الحرية وعلى أن الانسان مجبوعة من الامكانيات خاصة اذا كان متميزا بشعور يقظ متمثلا صحة الهدف وواعيا بإمكانية تحقيقه في هذه اللحظة التاريخية (٣٩٩) .

وهنا ينشأ السؤال الثاني : هل يحس الانسان ما لا قدرة فيه ؟ هناك أيضا حالتان : الاولى واعية تعبر عن وجود الانسان ، فالوجود محل الاحساس ، ولا يمكن الاحساس بشيء غير موجود . الاحساس بالقدرة

(٣٩٨) ياخذ أهل السنة موقفا وسطا فيقولون ذلك يصح الا في طاعة واحدة وهو النظر الاول فان صاحبه اذا استدل به كان مطيعا لله في فعله وان لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة التقرب اليه ، الفرق ص ١٠٥ ، ويقولون أيضا : الطاعة ممن لا يعرفه انما تصح في شيء واحد ، وهو النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله فان يفعل ذلك يكن مطيعا لله لانه قد أمر به وان لم يكن يقصد بفعله لذلك التظر الاول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعات لله سواها الا اذا قصد بها التقرب اليه لانه لا يمكنه ذلك اذا توصل بالنظر الى معرفة الله ولا يمكنه قبل النظر الاول التقرب اليه اذا لم يكن عارفا به قبل نظره واستدلاله ، الفرق ص ١٢٦ ، ويرد أهل السنة على أبي الهذيل فيقولون : ليس الامر في أوامر الله وزواجره كذلك ولكن لا خصلة من الطاعة الا وبيضاها معاصي متضادة ، ولا خصلة من الايمان الا وبيضاها خصال من الكفر المضاد للطاعات كلها لان ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، الفرق ص ١٢٦ .

(٣٩٩) عند النظام لا يقدر الانسان على ما لا يخطر بباله . وعند سائر المعتزلة الانسان قادر على ما تصح قدرته له خطر بباله شيء من ذلك أم لم يخطر ، مقالات ج ١ ، ص ٢٨١ .

الموجودة ممكن ، ولا يمكن للانسان أن يشعر بقدرته غير موجودة . ولكن هناك حالة أخرى لا يشعر الانسان فيها بقدرته الموجودة ، خالة صاحب الحق المهضوم الذى يمكنه بالتنظيم والمقاومة الحصول على قدرة تجعله ينال حقه . فهو امكانية غير مستغلة ، واغلبية شعب مهضوم الحق قوة كاملة لا تشعر بها الاغلبية ، ولا توجد بالفعل الا بالتنظيم ، فهذه قدرة لا يشعر بها احد (٤٠٠) .

وهناك حالات أخرى تكون القدرة موجودة ولكن ينقصها الباعث . فالناكص على عقبيه يشعر بأن لديه قدرة ولكنه لا يريد استعمالها لعدم ثواب الباعث . والعاجز المستجيب لنداء الجهاد يشعر بألم النكوص مع أن القدرة غير متوافرة لديه لوجود المانع ، وكذلك السجين . هذه القدرة المفاجئة غير المتوقعة الناتجة من صحة الهدف وقوة الباعث هي ما يسمى بالتوفيق والسداد والفضل والذمة والاحسان واللفظ . وهي قوة نابغة من الانسان ، ولا تعطى من خارجه بفعل ارادة خارجية لو فعلت جهدت ولو لم تفعل ذهبت (٤٠١) . القدرة هي مجرد التعبير عن طاقة الانسان وقدرته على الفعل . فإذا كانت الإرادة هي فعل الروح في البدن فإن القدرة هي فعل الانسان من حيث وجود اجنابى . وتكون الاستطاعة فيها بعد هي القدرة اللازمة لفعل معين في لحظة معينة وفي مكان بعينه (٤٠٢) . لذلك يجوز أن توجد في الانسان قوة ولا يقال هو قوى لان القوة ليست موضوعا

(٤٠٠) يجوز البعض ذلك ويمنحه البعض الآخر ، مقالات ج ١ ، ص

٢٨٢ .

(٤٠١) عند بعض الاباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حبيب وأدريس الاباضى قوة الطاعة وتوفيق وتيسير وفضل واحسان ولطف ، ولو لطف الله الكافرين لآمنوا ، وعنده لطف لو فعله بهم لآمنوا طوعا . والله لم ينظر لهم في حال خلقهم اياهم ولا فعل بهم أصلح الاشياء لهم ، ولا فعل بهم صلاحا في الدين بل أضلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ ، وتقول المفوضة من القدرية أنهم موكلون الى أنفسهم أنهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق الله وهده ، التنبيه ص ١٧٤ .

(٤٠٢) الاسماء تختلف عليها فتسمى قوة واستطاعة وطاقة وان كانت الطاقة تستعمل فيها يوصل اليها ، الشرح ص ٣٩٣ .

مجردا يثبت أو ينفي بل امكانية تحقق في موقف . فالقوة في موقف لا تتوافر فيه الشروط أو بوجود موانع قوى لا تكون مؤثرة . قد توجد قوة نظرية ولكنها غائبة عمليا وليس الامر دراسة تحليلية كمية لاجزاء القوة ونسبها (٤٠٣) .

د — القدرة . ظهرت الحرية الانسانية من قبل في بطن القدرة الالهية في الصفات الثلاث : العلم والقدرة والحياة . وكان اثبات صفة القدرة يؤدي الى الغاء الحرية الانسانية كما ان اثبات الحرية الانسانية يؤدي الى الغاء القدرة . ظهرت الحرية الانسانية في مقابل القدرة الالهية تعلن عن وجودها وتثبت حقها في الفعل الانساني وان لم يكن الحق كله . ولم يكن ذلك حجرا على الله بل كان اطلاقا لحرية الانسان . فالموقف الانساني يحتم علينا الدفاع عن حرية الانسان . فهي المهددة من كل جانب وليس الدفاع عن حرية الله فهي المصونة فوق كل اعتبار (٤٠٤) .

القدرة امر واقع يجده الانسان من نفسه . وهي ليست موجودة طول الوقت بل تظهر بوجود الباعث والغاية والفكرة الموجهة (٤٠٥) . ليست القدرة . ظهرت الحرية الانسانية في مقابل القدرة الالهية تعلن عن وجودها هي القدرة على احداث الفعل الاجتماعي وليست مجرد القدرة على تحريك الاعضاء . وكما أن القدرة ليست قوة بدنية فانها أيضا ليست ملكة نفسية

(٤٠٣) مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٤٠٤) وقد حجرت القدرية عليها في قولها أنه ليس له خلق افعال العباد ، ص ٨٢ .

(٤٠٥) يعطى القاضي عبد الجبار براهين ثلاثة لاثبات القدرة ١ — حصل الواحد منا قادرا مع جواز ألا يحصل قادرا والحال واحدة ، والشرط واحد فلا بد من أمر مخصص له ب — عضوان يصح الفعل بأحدهما ابتداء ولا يصح بالآخر . وليس ذلك الامر الا القدرة ج — قادران يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح في الآخر مع استوائهما في كونهما قادرين . الزائد هو القدرة ، الشرح ص ٣٩١ ، ويقول واصل يستحيل أن يخاطب العبد وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحسن من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، الملل ج ١ ص ٧٠ .

أو حاسة بل تعبير عن طبيعة الانسان ودعوته في الحياة . هي تعبير عن الوجود والطبيعة أكثر منها تعبيراً عن قوة الفعل وملكات النفس . القدرة هي الحياة ، والحياة هي القدرة . لا تأتي القدرة إلا من حي ، والحي لا يكون إلا قادراً ، ليست الحياة هي الحياة العضوية لان القدرة ليست هي القوة العضلية بل الحياة الفعلية ، حياة الخلق والجهد والمقاومة . ليست الحياة هي مجرد الحياة الوظيفية كالتغذية والنمو والتوليد والاحساس والحركة بل هي حياة الوعى والشعور . فان قيل : هل يكون الانسان حياً مع قدرته ؟ قيل : لو كانت الحياة هي الحياة الوظيفية لجاز أن توجد مع عدم القدرة . اما لو كانت الحياة حياة الشعور والوعى والفعل والجهد والغاية مانه لا توجد حياة بلا قدرة بل تكون الحياة هي القدرة ، والقدرة هي الحياة . فلا حياة لعاجز ولا عاجز لحي . ولا يعنى استقلال الجواهر هذا الوجود المنفصل بل يعنى عدم ازدهار الجواهر (٤٠٦) . واذا وجدت قدرة بلا حياة كما هو الحال في التولد فان ذلك لا يعنى غياب الحياة على الاطلاق بل وجود الحياة أولاً ثم صدور القدرة منها ثم استمرار القدرة كدليل على الحياة . لذلك كانت الحياة شرط العلم والقدرة في الصفات . وتزيد القدرة وتنقص ، تشتد وتضعف شأنها شأن ظواهر الحياة . وتتحدد الزيادة والنقصان بتوافر وجود عوامل الفعل على الوجه الاكمل : شدة الباعث ، وضوح الرؤية ، كمال الغاية ، طبيعة الموانع ... الخ (٤٠٧) . وهذا لا يعنى أنها عرض لأنها تتغير بل القدرة جوهر لان الانسان بلا قدرة يتحول الى جماد لا يؤثر بل يقع عليه التأثير . ولماذا يكون الجوهر بالضرورة هو الجماد الذى لا يتغير ؟ لذلك أثر البعض جعلها جوهرًا مستقلاً توحد

(٤٠٦) جوزت بعض الفرق أن يعدم الله قدرة الانسان مع وجود حياته فيكون حياً غير قادر ، وأن يفنى حياته مع وجود قدرته وعلمه فيكون عالماً قادراً ميتاً ، ومنع ذلك آخرون ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ ، ج ٢ ص ١٠ ، كما جوز الجبائى أن يخلق الله حياً لا قدرة فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٠ ، ولكن أحال عباد وصالح والصالحى أن يوجد حياً لا قادر ، مقالات ج ٢ ص ١١ . (٤٠٧) الاستطاعة عرض من الاعراض تقبل الاشد والاضعف ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وعند المعتزلة جعل الله لهم الاستطاعة تامة كاملة لا يحتاجون الى أن يزدادوا ، التنبيه ص ١٧٠ - ١٧١ ، انظر الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل ، هل الايمان يزيد وينقص ؟

أو لا توجد دون أن تتراوح بين الشدة والضعف . وإذا كانت القدرة هي الوجود فأنها تكون أقرب الى الجوهر فالوجود جوهر .

وتعلق القدرة بالوجود تعلق الفاعل بميدان الفعل . فالقدرة تفعل في العالم ، وهذا هو تعلقها به ودون أن تكون مصدره . سؤال النشأة سؤال مادي خالص ، والقدرة لا تبغى إلا التأثير في الواقع لا البحث عن نشأته المادية . وعدم تعلق القدرة بالوجود المادي هو أنه تعلق خاطيء واغفال لغاية القدرة وفعلها لا حرصا على تنزيه قدرة أخرى من التعلق بالموجود أو حرصا على الإبقاء على النشأة من عدم . لا يحتاج وصف الكمال الى تشبيه بقدرة الانسان وان كان ما يحدث بالفعل هو التشبيه ، اعطاء الكمال صفات الكمال الانساني ونفى مظاهر النقص عنه (٤٠٨) . ليس الفعل مجرد وجود شيء بعد أن لم يكن . فهذا وصف للفعل على مستوى الوجود بعد اسقاط الفعل ذاته ، وباسقاط الفعل يسقط الفاعل . لا يوجد الوجود بلا فاعل . ولا يعدم العدم بلا فاعل . وإذا حدث تغيير في الوجود فذلك يعنى وجود فاعل وغاية وقصد بالاضافة الى القدرة والاثـر (٤٠٩) . تثبت القدرة باثبات الفعل ، ويثبت الانسان قادرا باثباته فاعلا على أن يتحقق الفعل بشروطه : الروية والقصد والباعث . فقد يحدث الفعل بلا روية أو قصد أو باعث ولا يثبت أية قدرة الا بقدرة عقلية عمياء هوجاء . ولا يثبت الفعل باثبات القدرة وحدها بدليل التولد وهو فعل بدون قدرة (٤١٠) . قد توجد قدرة دون فعل ، وهي القدرة السابقة على الفعل قبل اتيانـه انتظارا لتحقيقه . اما اذا وجدت الموانع فان القدرة في هذه الحالة لا توجب الفعل لوجوب الموانع (٤١١) . والفعل هو الفعل الموضوعى ، والقدرة هي القدرة

(٤٠٨) لو تعلقت القدرة بالموجود لوجب أن تتعلق أيضا قدرة الله وذلك يوجب قدرة العالم ، الشرح ص ٤١٣ — ٤١٥ .

(٤٠٩) المغنى ج ١٦ — التعديل والتجويز ص ٦ ، المحيط ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، الشرح ص ٣٢٥ — ٣٢٥ .

(٤١٠) المحيط ص ٢٣٠ — ٢٣١ ، ص ٣٤٦ — ٣٤٨ .

(٤١١) قال كثير من المعتزلة تستعمل القدرة في الفعل أى أنه يعمل بها

الموضوعية . فالفعل والقدرة هما اللذان يوجدان عند الآخرين (٤١٢) .

والقدرة حادثة قادرة على اليجاد . والدليل على ذلك التجارب الحبة عند الانسان . احساسه بوقوع الافعال حسب الدواعى والصوارف . يشعر الانسان بذلك فى نفسه ضرورة . وجحد الضرورة جحد للدواعى وللصوارف . كما أن المقدرة الحادثة مناط التكليف ، وهو بدوره مناط الثواب والعقاب (٤١٣) .

الفعل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ ، وعند ابن الراوندى القدرة مع الفعل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، وأيضا المغنى ج ١/٦ ، التعديل والتجوير ص ٥ ، وأحال فريق أن يفنى الله قدرة الانسان مع وجود فعله فيكون فاعلا بقدرة معدومة . كما أحال عباد أن يوجد الفعل من الانسان مع العجز بقدرة وقد عدت ، مقالات ج ٢ ص ٢٠ — ٢١ ، عند عباد القدرة لا يفعل بها الانسان أو يستعملها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ ، وانكر الجبائى أن تستعمل القدرة فى الفعل لان الاستعمال يحل فى الشئ المستعمل ، ومع ذلك فالحقل واقع بها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ .

(٤١٢) الشرح ص ٣٢٤ .

(٤١٣) أثبتت المعتزلة للقدرة الحادثة تأثيرا فى اليجاد والاحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال ، والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهى التى يجد الانسان من نفسه أنها توقف على البواعث والدواعى وورود التكليف بمباشرتها والكف عنها ، التمهيد ص ٥٥ ، وتنحصر حجج المعتزلة فى مسلكين : ١ — مدارك العقل . ب — مدارك السمع . ١ — يحس الانسان من نفسه وقوع الفعل حسب الدواعى والصوارف . ٢ — التكليف متوجه الى العبد بالفعل ولا تفعل ، فأما أن لا يتحقق أصلا فيكون التكليف سفها ، والوعد والوعيد مقرون بالتكليف ، والجزاء مقدر على الفعل والترك . التكليف طلب يستدعى مطلوبا فلو لم يحصل بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب . ولا يبقى فرق بين خطاب الانسان العاقل وبين الجهاد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب . وهذا بديهى بصرف النظر عن التكليف الشرعى اذ يخاطب بعضنا بعضا بالامر والنهى ، وأحالة الخير والشر على المختار ، وانكار ذلك خروج على حد العقل . ولا يناظر فى ذلك الا سفسطائى منكر للحقائق ولا يكون أمامه الا الضرب ، التمهيد ص ٧٩ — ٨٣ ، وأما المعتزلة فمتفقون على أن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم وأنها غير داخلية فى مقدورات الرب كما أن مقدورات الرب غير داخلية فى مقدوراتهم . حجة المعتزلة هى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف باطلا ، الغاية ص ٢٢٠ — ٢٢٣ .

والقدرة من جنس واحد ، تظهر في محال مختلفة لان الباعث واحد ، والغاية واحدة . فالتقدير على نصرة المظلوم في جماعة قادر عليه في كل جماعة . والقادر على قول كلمة حق في وجه حاكم جائر قادر عليه في اية جماعة وفي اية لحظة بشرط ارتفاع الموانع (٤١٤) . ويمكن للقدرة الواحدة أن تحدث عديدا من المقدورات . فالتقدير على التضحية يمكنه أن يضحي بنفسه في سبيل عديد من الافراد والجماعات . ولكن هذه المقدورات جميعها تهدف الى غاية واحدة (٤١٥) . ويمكن أن تأتي القدرة بعديد من الاعمال المتماثلة دون أن تتحول هذه الاعمال الى تكرار آلى ، وذلك لحويية الباعث ، وشوق الفاعل الى الفعل والاستمرار في الفعل تعبيرا عن كمال طبيعته . ولا يعنى ذلك أن جزءا من القدرة يأتى من الفعل لان القدرة لا تتجزأ كما وكذلك المقدور . تتفاوت القدرة شدة وضعفا ، طبقا لشدة الباعث وضعفه ، والمقدور طبقا لوجود الموانع أو عديمها (٤١٦) .

وكما تكون القدرة قدرة على التماثلات فانها تكون أيضا قدرة على

(٤١٤) كل الاجابات على سؤال : هل القدرة في محال مختلفة جنس واحد ؟ اجابات عن القدرة البدنية ايجابا أم نفيا مثل : أ - القدرة على الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل ، وامتناع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع ! ب - القدرة على الكلام غير القدرة على المشي لاختلاف المحل ، مقالات ج ١ ص ٢٨٠ .

(٤١٥) أصل المعتزلة أن القدرة الحادثة تتعلق بها لا نهاية له من من المقدورات على تعاقب الاوقات ، الارشاد ص ٢٢٣ .

(٤١٦) متفقون على أن القدرة الواحدة لا يتأتى بها ايقاع مثلين في محل واحد جميعا في وقت واحد وانها يقع مثلان كذلك بالقدرتين . فان كثرت اعداد الاعمال مع اتحاد المحل والوقت كثرت القدر على عدتها ، الارشاد ص ٢٢٣ ، القدرة تتعلق بالتماثل والمختلف والمتضاد . ولا يفترق الجبال في ذلك بين قدرة القوى والضعيف ، وانها يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل في كل جزء ... وجزء آخر زائدا على ذلك . القدرة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من التماثل ولا تتعلق بأزيد من ذلك ... الشرح ص ٤١٦ ، وعند أبى الهذيل ليس يفعل فاعل الا وفعله مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية الى العجز والمنع ، الانتصار ص ١٥ ، ويقول ابن الراوندى : والمائل اذا رجع الى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال ما لم يستحل منه في غيرها تعنى تغيير دخل عليه ، الانتصار ص ١٤ .

المختلفات . ولا يعنى الاختلاف هنا اخلافا في الباعث او القصد او الغاية بل تباین عديد من البواعث والمقاصد والغايات وتفاوت درجاتها من حيث القيمة والشرف . فالقادر على منفعة فرد بعينه قادر على منفعة المجموع طبقا لمدى وقوة الباعث وكمال القصد (٤١٧) .

وكما أن القدرة تأتى بالمتماثلات والمختلفات فانها تتعلق أيضا بالمضادات . ولا يعنى التضاد هنا أن الانسان قادر على اتيان الشيء، ونقيضه لان الغاية توجه السلوك نحو القصد . ورسالة الانسان ذات خط واحد تعبر عن طبيعته ووجوده بل تعنى اثباتا للحرية لانه لو لم يكن الانسان قادرا على الشيء وضده لكان مجبرا على الشيء وغير قادر على سواء . اثبات القدرة على الضد ضرورة نظرية لاثبات الحرية ثم تأتى الطبيعة فتقدر عمليا على فعل الشيء المحدد بالغاية (٤١٨) . وقد تكون القدرة على الضدين لاتحاد الباعث والغاية والقصد واختلاف الوضع . القدرة على حب الشعب المضطهد قدرة على كراهية الطاغية . والقدرة على حب العدل قدرة على كراهية الظلم . والقدرة على فعل الايمان في واقع مبنى على الايمان قدرة على مقاومة الكفر في واقع يدعو الى الكفر . فاذا كانت القدرة قدرة على شيء واحد لا على ضده يكون ذلك وصفا للفعل الموجه

(٤١٧) عند أكثر المعتزلة تتعلق القدرة بالمختلفات التى لا تتضاد ، الارشاد ص ١٢٣ .

(٤١٨) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، القدرة قدرة على الضدين ، المحيط ص ٣٤٢ ، القدرة تتعلق بالمضادات ، الارشاد ص ٢٢٣ ، لو لم تكن القدرة سالحة للضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بها لا يطق ، وذلك تبيح ، والله لا يفعل القبيح ، شرح ص ٣٩٦ ، من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده اذا كان له ضد ، شرح ص ٤١٩ ، ولما نفى أبو الهذيل القدرة على أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر ، وهذا هو سبيل القدرة اذا صحت على فعل صحت على ضده ، واذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده ، الانتصار ص ١١ ، عند بعض الزيدية الشيء الذى يفعل به الايمان هو الذى يفعل به الكفر ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

الذى لا يتغير ولا يتبدل ولا يتوقف والذى يعبر عن رسالة الانسان وطبيعته ومقصده وغايته . اذا كان الموقف نابعا من طبيعة الانسان فلا يستطيع الانسان أن يغير طبيعته . أما اذا أستوى الطرفان فان الدافع الاقوى هو الذى سيحدد أى الفعلين (٤١٩) . وقد يطرح السؤال بالنسبة للترك أيضا هل ترك الشيء هو فعل ضده ؟ (٤٢٠) .

والقول بأن القدرة على الشيء هى أيضا قدرة على تركه فى حال حدوثه قول مبدئى خالص حتى تكون الحرية ممكنة نظريا . لو لم يكن الانسان قادرا على الفعل والترك لما كان حرا . الترك هنا دليل على الحرية . والفعل بلا ترك قد يوقع فى الجبر . وتقدر تكون القدرة على الامتناع عن الفعل أكثر تعبيرا عن الاستطاعة والحرية من القدرة على اتيان الفعل . القدرة هى قدرة على الفعل وعلى عدم الفعل . بل أن عدم ذاته نوع من الفعل لانه احجام عنه (٤٢١) . الترك هو فعل عن طريق الغياب كما أن التولد فعل عن

(٤١٩) وهذا هو معنى قول المعتزلة : اذا وجد أحد الضدين استحذر أن يوصف الانسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر . وكذلك قول الاسكافي : اذا وجد أحد الضدين لم يوصف الانسان بالقدرة عليه ولكن يوصف بالقدرة على الآخر ، مقالات ج ١ ص ٢٧٦ ، اجابة على سؤال : فاذا فعل الانسان أحد الضدين للذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما هل يوصف بانقسدة على الضد الذى لم يفعله ؟ وهذا أيضا موقف بعض الاباضية الخوارج مثل بحى بن كاهل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى فى قولهم استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ .

(٤٢٠) اختلف المثبتون للترك هل ترك الشيء هو أخذ ضده أم لا بين النفى والاثبات ، مقالات ج ٢ ص ٦١ ، الشيء نفسه بالنسبة الى الامر والنهى ، هل الامر بالشيء نهى عن ضده أم لا ، وكذلك بالنسبة للارادة والكرهية ، وهى من مباحث الاصوليين ، مقالات ج ٢ ص ٧٨ .

(٤٢١) عند بعض المعتزلة الانسان قادر على الفعل والترك ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ ، من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على تركه اذا كان له ضد . ومتى صح منه فعل الشيء أن يصح منه تركه ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٣٩ ، وعند بشر بن المعتمر وضرار بن عمر وعبد الله بن غطفان ومعمرب بن عمر والعتار استطاعة للفعل والترك ، الفصل ج ٣ ص ١٨ ، وعند ابن الراوندى القدرة تصلح للشيء وتركه فى حال حدوثه ، مقالات ج ١

طريق غياب الفعل المباشر . الترك قبل الفعل المباشر والتولد بعده . ليس المهم في الفعل والترك دراستهما على نحو ميتافيزيقي هل الترك غير التارك وهى قضية الذات والصفات ، أو على نحو طبيعي هل هما حركتان للانسان في الفعل وعدم لفعل على حد سواء (٤٢٢) . المهم دراستهما على نحو سلوكي انساني خالص . كل فعل اقدام واحجام . والاحجام أى عدم الفعل هو نوع من الفعل يتطلب جهدا وقدرة واستطاعة وباعثا وقصدا وروية ولكن من الناحية الفعلية ، القدرة على شئ طبقا للبائع والغاية والقصد لا تكون قدرة على تركه . فالقادر على التضحية لا يقدر على النكوص ، والقادر على خدمة الشعب لا يقدر على الاساءة اليه ، والقادر على الجهاد لا يقدر على القعود والا ضعف الباعث وضاع القصد وعمدت الغاية . اما الذى لا باعث له ولا قصد ولا غاية فهو قادر على فعل الشئ وتركه . الترك هو مثل الضد أو نصفه . فما أن يحدث الفعل طبقا للغاية والقصد لا يمكن تركه أو تبديله لانه أصبح تعبيراً عن وجود الانسان وحياته . ان كان الترك ممكنا قبل الفعل كدليل على الحرية فانه بعد الفعل يكون قد عبر عن طبيعة الانسان وحقق غايته ومقصده (٤٢٣) .

وكما يسأل : هل الفعل فعل لفعلين يسأل أيضا هل الترك ترك

ص ٢٧٥ ، وعند زرقان الرافضى الاستطاعة للفعل وتركه ، مقالات ج ١ ص ١٢ ، ويقول الرازى : اتفق المتكلمون على أن القادر كما يقدر على الفعل يقدر على الترك . ثم اختلفوا في تفسير الترك فقال الاكثرون ترك الفعل ألا يفعل شيئا ويبقى على العدم الاصلى . . . وقال باقون الترك عبارة على فعل الضد . . . معالم ص ٨١ — ٨٢ .

(٤٢٢) اختلف المتكلمون في الترك للشئ والكف هل يعنى غير التارك ، مقالات ج ٢ ص ٦٠ — ٦١ .

(٤٢٣) أحوالت أكثر المعتزلة أن تكون الاستطاعة قدرة عليه في حاله على وجه من الوجوه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، وعند أبى الحسين الصالحى الاستطاعة قدرة عليه في حاله لا على تركه وأنها قبله قدرة على تركه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، وعنده أن القوة يحتاج اليها في حال الفعل للفعل وأنها وان كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهى قوة عليه في حال كون تركه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ .

لمتروكين ؟ ولا اجابة الا بتحليل تجربة بشرية اذ يمكن للانسان ان يمتنع عن فعلين في آن واحد (٤٢٤) . وكما سئل من قبل : هل يفعل الانسان ما لا يخطر بباله ؟ كذلك يكون السؤال في الترك : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله (٤٢٥) ؟ ولما كان شرط الفعل الروية والقصد فكذاك شرط الترك . والترك فعل من افعال القلوب او الجوارح كما كان الفعل ايضا (٤٢٦) . وقد يحتاج الفعل الى ارادة يحتاج الترك ايضا ، فالارادة اما للفعل او الترك (٤٢٧) . وقد يتحول الفعل الى ترك والترك الى فعل اذا ما تغيرت البواعث والمقاصد (٤٢٨) . وكما يثار في الفعل موضوع استمرار الفعل ويقائه في الفعل المتولد كذلك الترك هل هو باق ومتولد ؟ فطالما ذهب الباعث والقصد من الترك الاول يظل في الترك الثاني (٤٢٩) . وقد يثار الموضوع نفسه على نحو آخر وبتعابير اخرى بدل الفعل والترك مثل الامر والنهي ، والارادة والكراهة ، والاثبات والنفي . وذلك في صيغة مثل : هل الاثبات نفي ؟ وبتراوح التحليل بين التحليل للشيء المادى والتحليل للفعل الانسانى او الجمع بينهما مثل تحليل الامر والنهي وكأنهما حركتان وليسا فعلين . ويرجع الخلاف في ذلك الى احالة الفعل الانسانى الى بناء صورى عقلى او الابقاء على فرديته وخصوصيته ، كما هو الحال في علم الاصول والتوتر فيه بين العقل والواقع (٤٣٠) .

-
- (٤٢٤) اختلفوا ، هل التارك الواحد لمتروكين ، مقالات ج ٢ ص ٦١ ، لفعلين أو لفعل واحد ، مقالات ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .
- (٤٢٥) واختلفوا : هل يترك الانسان ما لا يخطر بباله ؟ ضرورة الاخطر تثبت الروية ، وعند البعض الارادة كفية بغير خاطر ولا داع وهذا هو الفعل النزوعى ، مقالات ج ٢ ص ٦٢ .
- (٤٢٦) اختلفوا هل الترك من افعال القلب ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٢ .
- (٤٢٧) هل يحتاج الترك الى ارادة مثل الفعل ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٣ .
- (٤٢٨) هل يجوز فعل الترك بعد تركه ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٣ .
- (٤٢٩) هل الترك باق ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٣ ، هل الترك مثل الفعل متولد ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٤ ، هل يترك فعلا في حالة واحدة ؟ مقالات ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .
- (٤٣٠) عند البعض يمكن اثبات الشيء على وجه ونفيه على وجه آخر ، مثل أن يكون الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر ، في حين أنه عند البعض الآخر مستحيل ، مقالات ج ٢ ص ٧٦ — ٧٧ .

ولما كان الفعل واقعا بالقدرة فانه يستحيل تكليف ما لا يطاق سواء في افعال الشعور الداخلية أو الخارجية نظرا لمقارنة الارادة بالمراد ، والقدرة بالمقدور ، ولان تكليف ما لا يطاق قبيح ولا يجوز على الله فعل القبح (٤٣١) . ونظرا لاهمية القدرة بالنسبة الى الحرية ، وعلى نقیض الطاقة في عدم جواز التكليف بما لا يطاق أصبح العجز ، وهو نقیض القدرة احد مباحث الحرية دون أن يكون كذلك في الجبر او الكسب اللذين لا يتعلق المقدور بهما بقدرة الانسان بل بقدرة خارجية لا ينتابها العجز بأى حال اذ انها قادرة على الاطلاق . العجز نقیض القدرة . وهو حالة طارئة على الانسان تمنعه من ممارسة القدرة . الانسان حى قادر مستطيع بنفسه لا بغيره حتى تحدث به آفة وهو العجز . والعجز غير الانسان . الانسان من حيث المبدأ قادر على الفعل ، وقدرته ذاته ، في حين أنه عندما تعرض له آفة يكون الوهن غيره . لا يعنى حدوث العجز أن الانسان مستطيع بغيره ، وأن الاستطاعة غيره بل بعنى أن الانسان مستطيع بنفسه والعجز

(٤٣١) أنكرت جميع المعتزلة أن يكلف الله عبدا ما يقدر عليه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، وقالت لا يجوز تكليف ما لا يطاق ، معالم ص ٨٢ ، وقال القاضى عبد الجبار ان الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون ، الشرح ص ١٣٣ ، وذلك لان مقارنة القدرة بالقدر يلزم عنها تكليف ما لا يطاق وذلك قبيح ، ومن العدل أن لا يفعل القبيح ، الشرح ص ٣٩٠ ، ويقول أيضا تكليف الكافر بالايمان تكليف ما لا يطاق لان الطاقة والقدرة سواء . الكافر لم يعط القدرة فيكون تكليفه والحال هذه تكليف ما لا يطاق ، الشرح ص ٤٠٢ ، ص ٤٠٦ ، لو كانت القدرة مطابقة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما لا يطاق اذ لو أطاقه لوقع فيه ، الشرح ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، وقد خرج بعض اهل السنة عن تعنتهم في جواز تكليف ما لا يطاق وتنهبوا الى وجهه نظر المعتزلة . فعند النفسى مثلا صحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ، ولا تكلف العبد ما ليس في وسعه ، النفسى ص ١٠٥ — ١٠٦ ا ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجعب الضدين أو ممكنا في نفسه . لكنه لا يمكن للعبد كخلق الجسم . أما ما يمتنع بذاه على أن الله علم خلافه أو أراد خلافه كايمان الكافر وطاعة المعاصى فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه . . . شرح التفتازانى ص ١٠٦ — ١٠٧ ، حاشية الخيالى ص ١٠٧ — ١٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٦ — ١٠٧ .

غيره . القدرة هي المبدأ ، والعجز هو الاستثناء (٤٣٢) . ولا يعنى العجز انه ضرورة ما دام حيلة عارضة على القدرة كما لا يفيد أى جبر من البدن أو من العالم الخارجى (٤٣٣) . العجز حالة للانسان القادر المنوع من اتيان الفعل ، هو حال العاجز (٤٣٤) . وقد يكون العجز منعاً من الفعل اما لقيد وجس وذلك لزيادة قوة القيد أو لعارض أو لفقد الآلة (٤٣٥) . العاجز عن شىء قادر على اشيء أخرى . يتعين العجز فى فعل لا فى كل الاعمال . ومادام العجز حالة طارئة فى وقت معين لفعل معين لوجود مانع معين فانه اذا ما تغيرت الحالة والوقت ونوع الفعل ظهرت القدرة من جديد (٤٣٦) . العجز الوحيد الدائم هو العجز الذى يستمر لغياب الوعى والهدف والقصد ، ولما كان الانسان رسالته فان الانسان نفسه يكف عن الوجود والحياة .

(٤٣٢) الاستطاعة لها ضد وهو العجز ج ٣ ص ٢٢ ، عند النظام وعلى الاسوارى الانسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره . والانسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة . والآفة هي العجز ، وهى غير الانسان ، مقالات ج ١ ص ٢٧٤ ، وعند النظام أيضا العجز آفة دخلت على المستطيع ، الفصل ج ٣ ص ١٩ ، ويرفض ابن حزم ذلك ، الفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ولكن عند أبى الهذيل ومعمّر وهشام الفوطى وأكثر المعتزلة الانسان حى مستطيع والحياة والاستطاعة هما غيره ، مقالات ج ١ ص ٢٧٤ .

(٤٣٣) العجز لا يوجب الضرورة وان كانت الاستطاعة توجب الاختيار الا عند ابراهيم النجارى الذى جعل العجز يوجب الضرورة كما أن الاستطاعة توجب الاختيار ، مقالات ج ٢ ص ٧٠ .

(٤٣٤) القادر له حالتان . حالة يصح منه ايجاد ما قدر عليه ، وحالة لا يصح . والاسماء تختلف عليه بحسب اختلاف الحالتين . الاولى يسمى مطلقاً مفعلى والثانى ممنوعاً . المنوع لا يكون الا بمنع ، والمنع لا يتعذر على القادر لمكانة الفعل ، الشرح ص ٣٩٣ ، وعند الاصم وعلى الاسوارى العجز هو العاجز وليس له عجز يعجز به . العجز ليس شيئاً غير العاجز ، مقالات ج ١ ص ٢٨٣ ، الفصل ج ٣ ص ١٩ ، وعند أكثر المعتزلة غير العاجز ، مقالات ج ١ ص ٢٨٣ ، وقد حاول عباد التوفيق مقال العجز غير الانسان ولبس غير العاجز لان عاجز خبر عن انسان وعجز ، مقالات ج ١ ص ٢٨٤ .

(٤٣٥) الشرح ص ٣٩٣ .

(٤٣٦) عند أكثر المعتزلة العجز عجز عن فعل ولكن عند عباد القوة

لا تكون قوة على شىء ، مقالات ج ١ ص ٢٨٤ .

الموانع البدنية عارضة كالقيء والحياة العضوية (٤٣٧) . ولا يعنى توقفها نهاية القدرة واستمرار العجز لان الانسان يكون مؤثرا بعد حياته بعمله وسنته وأفكاره وآثاره وسيرته وقدرته ومثله وغايته ونهوضه . العجز الدائم ليس توقف الحياة بل توقف الوعى ، فالحياة هى حياة الشعور (٤٣٨) .

ان افعال الانسان سواء كانت افعال القلوب أم افعال الجوارح لا تتوقف بعد الموت . فالذين يقومون بتحرير شعوبهم أو تأسيس نظم يتحرر فيها الناس باقون . افعال الانسان ممتدة الى ما بعد حياته الظاهرة ، وكذلك افعال القلوب كالعلم . ان من يترك وراءه علما يظل هذا العلم ساريا ، مقروءا ومؤثرا وموجها وأصلا للابداع (٤٣٩) . لذلك قد تكون فى الانسان قدرة ولا يقال قادر لان القدرة غير ظاهرة ، فى حالة من الامكانية لوجود موانع أمامها بدنية أم اجتماعية ، داخلية أم خارجية (٤٤٠) . وتختلف اشكال ظهور القدرة باختلاف درجات الموانع . فالموانع البدنية كالقيء والحبس تمنع من الحركة التامة . والموانع الفكرية كالارهاب والرقابة تمنع

(٤٣٧) عند أكثر المعتزلة قد يكون الانسان قادرا على أشياء عاجزا عن أشياء الا عباد الذى قال العاجز ميت ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ .
(٤٣٨) من المانع ما يجمع القدرة وما قد ينفىها ولا يجمعها . فأما ما ينفىها ولا يجمعها فالعجز والزمنة . وأما ما يجمعها ولا ينفىها فالقيء وما اشبهه وذلك أن القيء لو كان ينفى القدرة لجاز أيضا أن ينفى الصحة والسلامة لان القدرة هى صحة الجوارح وسلامتها من الآفات . فكان القيء غير صحيح الرجل بأن كان مزمنا . ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه بل تقييده دل على أنه إنما منع ما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع لفعله ، الانتصار ص ٨٠ — ٨١ .

(٤٣٩) عند أبى الهذيل لا يجوز وجود افعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته . وأجاز وجود افعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حيا لم يموت . وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لافعال الجوارح بالقدرة التى كانت موجودة قبل الموت والعجز ، الفرق ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وعند الجبائى وأبى هاشم افعال القلوب كأفعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها ومع وجود العجز عنها ... يجوز كون العاجز فاعلا لافعال القلب ، الفرق ص ١٢٩ .
(٤٤٠) انكر المعتزلة أو توجد قدرة بلا قادر . وعند عباد حال المعاينة فيه قدرة ولا يقال أنه قادر ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ .

من القول . ومع ذلك ، لا تعدم القدرة حيلة للظهور مهما تعددت الموانع . ويظل الانسان قادرا باستمرار على اظهار قدرته على اى نحو . وان لم تظهر القدرة لكان ذلك تبريرا للعجز أو هروبا من الفعل . الممنوع من الفعل قادر عليه بمجرد غياب الموانع (٤٤١) . يحدث العجز بمجرد وجود المانع فإذا وجد المانع فى الحال الاول لم يحدث الفعل ، وإذا وجد فى الحال الثانى حدث الفعل فى الاول ولم يحدث فى الثانى (٤٤٢) . ولا يعدم الفاعل بالرغم من الموانع استعمال طاقاته الكامنة لرفع الموانع ثم الاتيان بالفعل . القدرة لها الاولوية المطلقة على المانع . هناك قدرة أولى وليس هناك مانع اول . والمقدور لا يتجزأ كما . فلا يقال مثلا ان القادر على شىء يقدر على الأقل منه أو على الاكثر منه لان القدرة والمقدور لبسا كما فحسب . الفعل مجموعة من العوامل البدنية والنفسية معا . فالقادر على شىء قد يقدر على أعظم منه لو توفر الباعث القوى . وقد لا يقدر على أقل منه لو ضعف الباعث . ومن الناحية البدنية هناك حدود للطاقة الانسانية ، ولكنها من الناحية النفسية لا حدود لها (٤٤٣) . القدرة لا تتجزأ والمقدور لا يتجزأ بل تتفاوت القدرة بين الشدة والضعف حسب قوة الباعث وكمال الغاية . ليست القدرة كما فحسب بل هى أيضا كيف (٤٤٤) . وإذا لم يتحقق الفعل

(٤٤١) ردا على سؤال هل الممنوع قادر تشير كل الاجابات الى وجود "قدرة مثل اذا منع الانسان يكون قادرا فالمنع لا يضاد القدرة . القدرة فيه ولكن لا نسبه قادرا على منع منه . قادر اذا حل وأطلق . الممنوع قادر وليس يقدر على شىء ، مقالات ج ١ ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

(٤٤٢) يلاحظ انتقال التحليل كله من المستوى الانسانى الى المستوى الطبيعى .

(٤٤٣) اجابة على سؤال هل القادر على شىء يقدر على الاكثر قد تشير الاجابات الى المستوى البدنى من جانب القادر — لا بد من ان يكون فيه عجز . ب — لا عجز فيه وانما عدم القوة فقط ، مقالات ج ١ ص ٢٩٣ .

(٤٤٤) ردا على سؤال : هل يقدر على حمل جزئين بجزء من القوة تفعل الاجابات العوامل النفسية ولا تعطى الا ردودا كمية مثل قد يقدر بجزء من القدرة ان يحمل جزئين أو أكثر من جزئين . وعند الجبائى لا يقدر

كله وتحقق جزء منه يكون أيضا أقرب الى الفعل الكامل من غياب الفعل كله .
 مهمة الفعل الكامل احتواء الفعل الجزئى وجعله جزءا منه . فالدفاع عن
 القومية مثلا جزء من الفعل الكامل يمكن احتواءه في الدفاع عن الانسانية .
 وهذه الموضوعات في الحقيقة كما عرضها القديس بالمرغم من أهميتها في
 تحليل القدرة والطاقة والفعل والمانع ، وبالتالي الإبقاء على مستوى الفعل
 الإنسانى دون وقوع في الاغتراب والتعمية في الآخر تظل صورية عقلية
 افتراضية أكثر منها عملية واقعية تشير الى موضوع معين . ونظرا لهذا
 الطابع الصورى الافتراضى يصعب الاجابة على كثير من هذه التساؤلات
 اجابات صورية خالصة . بل انه ليس لها أية اجابات صورية خالصة دون
 الإشارة الى مواقف اجتماعية معينة تظهر فيها القدرة أو العجز ودون الإشارة
 الى تجربة خاصة تظهر فيها البواعث والمقاصد والغايات . وهل تستطيع
 الاجابة الصورية على موضوع صورى سواء نفيا أم اثباتا تغيير واقع أو
 تقرير مصير البشر ؟

هـ - الاستطاعة + الاستطاعة اظهر في أفعال الجوارح منها في أفعال
 القلوب (٤٤٥) . وهو لفظ آخر يعبر عن معنى القدرة ولكن بصورة أخص
 وفي فعل بعينه . لماذا كانت القدرة مرتبطة بالوجود والحياة فان الاستطاعة
 مرتبطة بالفعل والطاقة والزمان . واذا كانت القدرة تعبيرا عن فاعلية

على حمل جزء الا بجزء واحد من القوة . ولو جاز أن يقوى على جزئين
 بجزء من القوة لجاز أن يقوى على حمل السموات والأرضين بجزء من القوة .
 ويقول : ان الإنسان يحمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة وأنه اذا
 حمل جزئين من الأجزاء بجزئين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل !
 مقالات ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٤٤٥) يشارك في ذلك معظم المعتزلة والرافضة وبعض أهل السنة .
 وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . فقال لا يصح
 وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل .
 وجوز ذلك في أفعال الجوارح وقال بتقديمها لفعل بها في الحال الاولى .
 وان من يوجد في الفعل الآخر الحال الثانية قال فحال يفعل غير حال
 فعل ، الملل ج ١ ص ٧٧ .

الانسان العامة كتعبير عن وجوده وحياته ورسالته فان الاستطاعة هي التعبير الخاص عن قدرته على فعل محدد في الزمان . فما الاستطاعة ؟

من تعريف الاستطاعة بانها الصحة والسلامة اى القدرة البدنية اللازمة للقيام بالفعل تعريف ماذى خالص . وتكون الصحة أحيانا بديلا عن القدرة او على الاقل مساوية لها . ويكون الانسان القادر هو الانسان صحيح البدن (٤٤٦) . وتشمل الصحة التخلّى عن الآفات والامراض والموانع. والحقيقة أن الاستطاعة أكثر من مجرد سلامة البدن لان سلامة لبدن ما هي الا محل للاستطاعة البدنية . تشمل الاستطاعة الباعث والقصد والغاية فهي ليست مجرد عرض بل جوهر . وهى أكثر من اعتدال المزاج بل قدرة زائدة على سلامة البنية والمزاج معا (٤٤٧) . كما أن الاستطاعة

(٤٤٦) يقول البغداديون من المعتزلة : يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا للقدرة . احدها أن كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح لبدن لم يصح فوجب أن تكون صحة الفعل مستندة الى الفعل ، الشرح ص ٣٩٢ ، وعند بشر بن المعتمر وثمالة بن الاشرس وغيلان الدهشقى ، الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها من الآفات ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، الملل ج ١ ص ٩٦ ، ص ١٠٦ ، وعند الكعبى الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة ، الفرق ص ١٨٢ ، وعند الخياط القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات ، الانتصار ص ٨٠ ، وعند زرارة بن أعين وعبيد بن زرارة ومحمد بن حكيم وعبد الله بن بكير وهشام بن سالم وحמיד بن رباح وشيطان الطاق وكلهم من الرافضة الاستطاعة هي الصحة ، مقالات ج ١ ص ١١١ — ١١٢ ، وعند ابن حزم الاستطاعة صحة الجوارح وانتفاء الموانع ، لفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ويقول 'لرازى فى اثبات قدرة العبد نعلم بالضرورة تفرقة بين بدن الانسان السليم عن الامراض الموصوف بالصحة وبين المريض العاجز ، وتلك التفرقة عائدة الى سلامة البنية واعتدال المزاج ، معالم ص ٧٧ — ٧٨ ، وعند النسفى يقع هذا الاسم (القدرة) على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ، النسفى ص ١٠٥ .

(٤٤٧) عند ابن هاشم والجبائى ، الاستطاعة قدرة زائدة على سلامة البنية وصحة الجوارح . واثبتا البنية شرطا فى قيام المعافى التى يشترط فى ثبوتها الحياة ، الملل ج ١ ص ١١٧ ، وعند أبى الهذيل ومعمّر والمردار ، الاستطاعة عرض وهى غير الصحة والسلامة ، مقالات ج ١

ليست مجرد الآلة التى يقام بها الفعل ، آلة بدنية كاليد أو الرجل أو آلة خارجية . فالآلة وسيلة لا يصل القدرة وأثرها دون أن تكون هى ذاتها قدرة بالآلة والقدرة حتى يصح الفعل (٤٤٨) . أما إذا كانت الاستطاعة هى التخلية ، تخلية الشؤون ، فإنها فى هذه الحالة لا تتعدى ارتفاع الموانع ، أما إذا عنت بالتخلية مجرد تخلى أية ارادة خارجية عن التدخل فى قدرة الانسان وترك الانسان القيام بالفعل فإنها تكون رجوعا الى الكسب ولكن على نحو سلبى . فالكسب هو تدخل ارادة خارجية فى قدرة الانسان . وفى كلتا الحالتين يفترض التدخل والكسب أن الجبر هو الحال الدائم وأن الاختيار حال عارض ينشأ من الكسب بخلق قدرة على الفعل فى لحظة القيام بالفعل أو فى التخلية بتخلية الارادة الخارجية المشخصة عن الجبر الدائم والسماح بحرية وقتية للانسان للقيام بالفعل (٤٤٩) . وقد تكون الاستطاعة مجموعة هذه لعوامل كلها كالصحة وتخلية الشؤون والمادة

ص ٧٤ ، الملل ج ١ ص ٧٧ ، ويقول القاضي عبد الجبار : لصحة اما يراد بها التاليف من جهة الالتئام أو اعتدال المزاج أو زوال الامراض والاسقام أو شيء من ذلك مما لا يؤثر فى وقوع الفعل ولا فى صحته لان الفعل إنما يصدر عن الجملة فالمؤثر لابد أن يكون راجعا الى الجملة . وهذه الامور كلها راجعة الى المحل . اعتدال المزاج يرجع الى امور متضادة . فكيف يؤثر فى حكم واحد ؟ وأما زوال الاسقام فإنه نفى فكيف يعلق به هذا الحكم وقد يقع فى زوال الاسقام الاشتراك . فليس الا أن يقال صحة الفعل ووقوعه إنما لكونه قادرا وكونه قادرا لا يصح الا بالقدرة ، والقدرة تحتاج الى كل وهى الصحة ، الشرح ص ٣٩٢ ، وقد أثبت الاشعري صفة سهاها بالقدرة مغايرة لاعتدال المزاج فنحن ندرى تفرقة بين الانسان السليم الاعضاء وبين الزمن المقعد فى أنه يصح الفعل من الاول دون الثانى . وتلك التفرقة ليست الا فى حصول صفة للقادر دون العاجز ، وتلك الصفة هى القدرة ، معالم ص ٧٨ .

(٤٤٨) عند بعض المعتزلة الفاعل فعل بالآلة وبجارحة وبقوة مخترعة وعند آخرين لانسان اذا كان قادرا بآلات وجد فهو قادر من وجه وغير قادر من وجه ، مقالات ج ٢ ص ١٩٩ ، ج ١ ص ١١١ — ١١٢ ، الفعل كما يحتاج الى القدرة يحتاج الى الآلة ، الشرح ص ٤٠٩ .

(٤٤٩) عند احدى فرق الإباضية الاستطاعة هى التخلية ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ .

والآلة والباعث (٤٥٠) . كذلك قد تتحدد الاستطاعة تحديدا شاملا فتكون كل ما ينال الفعل به . ومع أن هذا التحديد مأمون من الخطأ إلا أنه لا بسطى هذه العوامل ولا يشير الى أى شىء معين (٤٥١) . وقد تعرف الاستطاعة تعريفا معنويا خالصا دون الإشارة الى أى محل مادى . حينئذ تكون الاستطاعة مجرد معنى . والمعنى المجرد لا وجود له . أما اذا كان المعنى هو الإشارة الى الأساس النظرى للفعل فانه يكون معنى موجودا مؤثرا فى الفعل (٤٥٢) . وعلى الطرف المقابل للتعريف الصورى الخالص هناك التعريف المادى الصرف الذى يجعل من الاستطاعة مجرد الجسم أو أحد أبعاض الجسم أو نفس المستطيع (٤٥٣) .

(٤٥٠) عند هشام بن الحكم الاستطاعة خمسة أشياء : الصحة ، وتخلية الشؤون ، والمدة فى الوقت ، والآلة التى يكون بها الفعل ، والسبب المهيح الذى من أجله يكون الفعل . فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعا ، مقالات ج ١ ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٥١) هذا تعريف هشام بن عمرو من الرافضة ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، ويرفضه ابن حزم لعموميته ، الفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ويفصله الشهرستاني قائلا أن الاستطاعة ما لا يكون إلا به كالات والجوارح والوقت والمكان ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ .

(٤٥٢) عند البصريين من المعتزلة الاستطاعة معنى غير صحة البدن والسلامة من الآفات ، الفرق ص ١٨٢ ، وعند بعض الإباضية الخوارج مثل يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الإباضى ليست الاستطاعة هى التخلية بل معنى فى كونه كون الفعل وبه يكون لفعل ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ص ١٨٠ ، وعند هشام بن الحكم أفعال العباد هى معان وليست بأشياء ولا أجسام لأن الشىء عنده لا يكون جسما ، الفرق ص ٦٧ .

(٤٥٣) عند هشام بن سالم الجوالقى وشيطان الطاق أفعال العباد أجسام لانه لا شىء فى العالم إلا أجسام ويجوز أن يفعل العباد والأجسام ، الفرق ص ٦٩ ، وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة لانها ليست بدخلة فى جملة الجسم وهى غيره ، ويستحيل أن يكون فى غيرها لانه يستحيل أن يبقى الشىء بقاء غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٥ ، وعند هشام بن سالم الاستطاعة جسم وهى بعض المستطيع ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، وعند سليمان بن جرير الاستطاعة أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم ، وهى مجاورة للجسم ، مقالات ج ٢ ص ٥٧ ، وقد تكون بعض المستطيع

وتقتضى حرية الافعال أن تكون الاستطاعة قبل الفعل حتى يكون الفعل ممكنا بعد الاستطاعة وحيث يتأتى الفعل بإرادة الانسان الموجودة من قبل وبقراره الذى هو صنعه وبباعثه الذى يدفعه وبغاياته التى يسيـر نحوها (٤٥٤) . ولا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل أن الفعل متحقق بالضرورة اذ لا يتحقق الفعل الا بتوافر شروط الفعل كلها . لا يوجب تقدم الاستطاعة على الفعل بالضرورة وان كانت تمهد له امكانياته (٤٥٥) . وبالتالي تكون الاجابة على سؤال : هل الفعل واقع بالاستطاعة ؟ كالآتى : اذا وجدت الاستطاعة وتوافر الباعث والداعى ووضح المقصد وكملت

فبالاستطاعة مجاورة له ممازجة الدهنين ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة بعض المستطيع ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ، الفرق ص ٣١٤ ، وعند النظام وعلى الاسوارى وأبى بكر بن عبد الرحمن بن كيسان والاسم ليست الاستطاعة شيئا غير نفس المستطيع ، لفصل ج ٣ ص ١٩ ، ويرفض ابن حزم ذلك لان العرض لا يكون فى بعض الجسم ، الفصل ج ٣ ص ٢٣ ، ويعتبر أن الاستطاعة هى المستطيع قول فى غاية الفساد ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ .

(٤٥٤) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وأن الإرادة قبل الفعل ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ، وأن الاستطاعة لا توجد الا قبل الفعل ، معلّم ص ٧٩ ، وأن القدرة متقدمة لمقدورها ، الشرح ص ٣٩٦ ، وأن الانسان يريد أن يفعل ويقصد الى أن يفعل وإراداته لان يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون الا متقدمة للمراد ، مقالات ج ٣ ص ١٩ ، وعند أبى هاشم والجبائى تتقدم الاستطاعة على الفعل ، الفرق ص ١٨٦ ، الملل ج ١ ص ١١٧ ، وعند النظام الانسان قادر على الشيء قبل كونه وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه فى حال وجوده ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ويقول القاضى عبد الجبار الفعل يحتاج الى القدرة لخروجه من المدم الى الوجود ، الشرح ص ٤١٢ ، ويبرهن على ذلك قائلا من قدر أن يطلق امراته اما أن يكون قادرا على ذلك قبل وقوع الطلاق أو حال وقوع الطلاق ، فان قدر على فعل ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذى نقوله وان قدر عليه حال وقوع الطلاق فالطلاق واقع لا يحتاج الى قدرة ، الشرح ص ٤١٤ .

(٤٥٥) وهذا قول المعتزلة أن الإرادة وان كانت موجبة فلا تكون الا قبل المراد ، مقالات ج ٢ ص ٩٣ ، وقول القاضى عبد الجبار أن القدرة سابقة للفعل وليست موجبة له ، المحيط ص ٣٤٨ .

الغاية وامتنعت الموانع وقع الفعل . أما اذا توافرت الاستطاعة ، ووجد الموانع فان الاستطاعة تظل امكانية خالصة دون تحقق . قد توجد الاستطاعة دون فعل اذا لم تتوافر شروط تحقيق الفعل (٤٥٦) . كما لا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل أن تكون الاستطاعة قادرة على معمل أى شى ممكن أو غير ممكن ما دامت هناك استطاعة . فالاستطاعة موجودة فى حدود الطاقة الانسانية . والفعل ممكن فى حدود القدرة الانسانية . موجهها بالذات والقصد والغاية (٤٥٧) . ولا يعنى تقدم الاستطاعة على الفعل تقدما مطلقا أى تقدما سابقا على وجود الانسان فقبل الانسان لم تكن هناك استطاعة (٤٥٨) . كما لا تعنى الاستطاعة قبل الفعل أنها عرض لانها لا توجد فى حالة امكانية لم تستعمل بعد بل أنها وجود كامن وأن الانسان هو الذى يحول هذا الكمون الى واقع (٤٥٩) . والامر أيضا كالاستطاعة

(٤٥٦) أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة غير موجبة للفعل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ .

(٤٥٧) يتهم ابن الراوندى على المعتزلة قائلا : وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود الى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل لارض والسماء بأسرهم . وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدر أن يقرضوا الشعر وأن يصنفوا الرسائل ويرد الخياط : وكل ما قلت أن الانسان يقدر عليه ، الانتصار ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤٥٨) ذهب المعتزلة الى أن الحادث فى حل حدوثة يستحيل أن يكون مقدورا للقديم والحادث هو بمثابة الباقي المستمر ، ونما تتعلق القدرة بالمقدور فى حال عدمه . يجب تقديم الاستطاعة على المقدور ، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه ، الارشاد ص ٢١٩ ، وعند زرارة بن أعين ، وعبيد بن زرارة ، ومحمد بن حكيم ، وعبد الله بن بكير ، وهشام بن سالم ، وحيد بن رباح ، وشيطان الطاق ، الاستطاعة قبل الفعل ، مقالات ج ١ ص ١١١ — ١١٢ ، وعند هشام بن خرمل وزرقان الرافضى الاستطاعة أيضا قبل الفعل ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، وكذلك عند الميمنية ، الملل ج ٢ ص ٤٦ ، وعند عبد الواحد بن يزيد ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ .

(٤٥٩) عند المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن رشيد ومؤنس بن عمران وصالح قبة والنائىء وجباعة من الخوارج والشبيعة الاستطاعة التى يكون بها الفعل موجودة فى الانسان ، الشرح ص ١٤٤ ، وعند

واقع قبل الفعل . وكيف يأتي أمر في التو واللحظة ويكون مضمهرن الوقوع ؟ ومتى يتم التأمل والتدبر فيه حتى يمكن التخطيط له ؟ ومتى ينحول الامر الى اساس نظري للفعل ؟ ومتى يحل ميدان الفعل طبقا للامر المتوقع ؟ قد يحدث ذلك في صدور الامر لأول مرة حيث يتحقق الى فعل مباشرة . ولكن بعد وجود الزمن قد يوجد في الزمن قبل وجود الفعل التالي وهو ما تحقق في حال الامر . وقد يتأخر الفعل لنقص في الفهم او لضعف في الباعث ومع ذلك يكون الامر قائما (٤٦٠) .

والتقدم والمقارنة للاستطاعة والفعل لا يتمان على مستوى الفعل الطبيعي او الفعل الآلى بل في الفعل الحيوى أى في الفعل الاجتهاعى (٤٦١) . لهذا توجد علتان : علة قبل الفعل وعلة مصاحبة للفعل . الاولى هى الاستطاعة السابقة على الفعل والتي لاجلها صدر الامر والثانية الاستطاعة في حال الفعل التي بها يحقق الانسان الفعل والتي بها يحول الامكانية

الحارثية الاباضية الاستطاعة قبل الفعل وانها عرض من الاعراض قبل الفعل يحصل بها الفعل ، الملل ج ٢ ص ٥٥ ، ص ٥٣ ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٥ .

(٤٦٠) اجمع اكثر المعتزلة على أن الامر بالفعل قبله وانه لا معنى للامر به في حاله لانه موجود مقالات ج ١ ص ٢٨٤ ، وعند احدى فرق الزيدية الاستطاعة قبل الفعل والامر قبل الفعل ، ولا يوصف انسان بانه مستطيع في حال كونه ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

(٤٦١) المقدورات على ضربين : مبتدا كالارادة ومتولد كالصوت . فالمبتدا يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ثم في الثانى يصح منه فعله . والمتولد على ضربين أحدهما يتراخى عن سببه كالاصابة مع الرمي والثانى لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف . وما لا يتراخى عن سببه فان حاله كالمبتدا والمتراخى عن سببه فانه لا يمنع أن تتقدمه القدرة باوقات وان كان لا يجب أن يتقدم سببه الا بوقت ، الشرح ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، آلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة فلم لا يجوز أن يكون في القدرة ما يتقدم وما يقارن حتى تكون قدرة الانسان مقارنة لمقدورها وقدرة الله متقدمة لها . المعانى التي يحتاج اليها الفعل في الوقوع اليها من القدرة والعلم والارادة منها ما يجب تقدمها ومنها ما يجب مقارنتها ومنها ما يجب فيه كلا الامرين ، الشرح ص ٤٠٩ — ٤١٥ .

الاولى الى وقع متحقق . العلة الاولى اختيارية خالصة ، فالامكانية مرجدة لمن يحققها ، والثانية اختيارية ناشئة عن شدة الساعث ووضوح الفكر (٤٦٢) . الاول قبل الفعل والاستطاعة المبدئية ، والثانية في حال الفعل وهى الاستطاعة المتجددة التى هى على حافة الامكان والوقوع (٤٦٣) . والحقيقة أن الاستطاعة واحدة قبل الافعال ومعها وهى الاستطاعة الناشئة من تحمل الانسان لرسالته ومسؤوليته عنها . وهى موجودة دائما كإمكانية حتى ولو لم يوجب الفعل . ولا تنفى مطلقا حتى ولو لم يتحقق أى فعل بل تظل حتى بعد تحقق فعل واحد كى تتحقق بها أفعال أخرى . ليس الانسان مجموعة متفرقة من الاستطاعات يتمكن بها من اتيان مجموعة أخرى متفرقة من الافعال . الانسان رسالة يعبر عنها بأفعال متصلة تكون حياته (٤٦٤) . ويكون كمال الغاية تعبيرا عن رسالة الانسان وازدهار

(٤٦٢) العلة علتان : علة مع المعلول وعلة قبل المعلول . علة الاضطراب مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ... الامر علة الاختيار وهو قبله ، والعلة علة الفعل وهى قبله ... العلة قبل المعلول حيث كانت ... العلة علتان : علة موجبة وهى قبل الموجب وهى التى ذا كانت لم يكن من فاعلها تصرف فى معناه ولم يجز ترك لها ارادة بعد وجودها وعلة قبل معلولها وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه ، مقالات ج ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، وعند الجبائى العلة علتان : علة قبل المعلول وهى متقدمة بوقت واحد وما جاز أن يتقدم أكثر من وقت واحد فليس بعلة ولا يجوز أن يكون له علة ، وعلة أخرى تكون مع معلولها ، مقالات ج ٢ ص ٧٠ ، وعند النظام العلة منها ما تقدم المعلول كالارادة الموجبة وعلة يكون معلولها معها ، وعلة تكون بعد وهى العرض ، مقالات ج ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، وعند بشر بن المعتز والاسكافى علة كل شيء قبله ومحال أن تكون علة الشيء معه ، مقالات ج ٢ ص ٦٩ .

(٤٦٣) عند بشر بن المعتز والبغدادى وضرار بن عمرو والكوفى وعبد الله بن غطفان ومعمّر بن عمر والطار البصرى وغيرهم من المعتزلة الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، الفصل ج ٣ ص ١٨ ، وعند ضرار بن عمرو الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وعند سليمان بن جرير ، الاستطاعة قبل الفعل وهى مع الفعل مشغولة بالفعل فى حال الفعل ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

(٤٦٤) ردا على سؤال : هل هناك استطاعة لكل فعل أم استطاعات لفعل واحد أم استطاعات مختلفة لأفعال مختلفة ؟ قيل : لاستطاعة قبل

الطبيعة وتحقيقا لوجوده اذا وضح الموقف وتوتر الشهور واذا ما ابتعد
الواقع الى اقصى حد عن الموقف الطبيعى ، وهو الموقف المثالى ، واذا
ما اشتدت الرسالة في الانسان الى اقصى حد حتى الحلقوم . لبس الفعل
لحظة واحدة بل هو وجود في الزمان . ولا يتم في مرحلة واحدة في آن
واحد بل يتم في الروية ، ويبدأ بوجود الباعث ووضوح الفكر وكمال الغاية
وغياب الموانع واختيار لحظة التاريخ طبقا لمسار التاريخ ودرجة تحول
الواقع . ليس الفعل اذن واقعة واحدة تتم في آن واحد بل هو وجود
مستمر في الزمان (٤٦٥) . والامر باق الى حال الفعل ، ولا يوجب النكرار
بل يظل نداء الى الفعل وتوجيها له . وان لم يوجد العمل يبقى النظر
فعلا لم يتحقق وامكانية لم تتحول بعد الى واقع (٤٦٦) . ولا يوجد امر
الا اذا كان متحققا ، ولا يكون الامر متحققا الا اذا آن الزمن واستند
الواقع لتقبله . ولو اتى الامر قبل ان يحين الزمن لما تحقق ولكان تكليفا لما لا
يخلق . ولو اتى الامر بعد اوان الزمن لكان تخليا عن الواقع وتركه .

الفعل تنفى وتحدث لكل فعل قبله ، تحدث في الانسان قبل كل فعل.
استطاعات لفعل آخر ولتركه او عجز بنفيها ، مقالات ج ١ ص ٢٨٠ —
٢٨١ .

(٤٦٥) عند البعض يقدر الانسان على الحركة في حال حدوث القدرة،
والحركة تقع في الحال الثانية . وعند البعض الآخر يقدر عليها في حال
حدوث الاستطاعة وهي لا تقع الا في الحال الثالثة لانه لا بد من توسط
الارادة . وعند فريق ثالث يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم تقع
الا في الحال الرابعة لانه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الارادة وحال
التمثيل ثم توجد الحركة ، مقالات ج ١ ص ٢٨١ .

(٤٦٦) اجابة على سؤال : هل يبقى الامر الى حال الفعل ؟ اثبتته
البعض يبقى الى اجل الفعل وانه يكون في حال بالفعل ولا يكون امرا
به . ونفاه البعض الآخر ، مقالات ج ١ ص ٢٨٥ ، اوامر الله تنقسم
الى ما يكون امرا على الاطلاق والى ما يكون امرا بشرط . فالاول يلزم الفعل
في الحال والثاني يلزمه اذا حصل الشرط . . . الخطاب في متناولهم والتكليف
يجمعهم والموجودين في الحال جميعا ليس يجب التكرار ، الشرح ص
٤١٠ — ٤١١ .

اد والجزر الا من طبيعة خالصة توجهه . قد توجد في كمالها وقد لا توجد ،
ما دامت خالية من الفعل الانساني (٤٦٧) . اذا تم الفعل في زمانه وبغاية
متحدة مع كمال الطبيعة ومسار التاريخ لا تنشأ الحركة الارتدادية ولا
الحركة القافزة على المراحل . الفعل استطاعة وزمان وتاريخ .

و — التمرينات العقلية . والحقيقة ان معظم المشاكل حول القدرة
الالهية والقدرة الانسانية هي في حقيقة الامر تمرينات عقلية ، القصد منها
الازيادة في الايمان واثبات اولوية القدرة الالهية على القدرة الانسانية مما
أوجب الدفاع عن القدرة الانسانية دون ما نفاق أو مزادة . وكلهما
مشاكل موضوعية وضعا خاطئا ولا حل لها الا بعد تصحيح وضع السؤال
أو وضع السؤال الصحيح . حلها في المنهج لا في الموضوع . والسؤال
الصحيح يأتي من الموقف الصحيح للمتكلم ، هل هو اله أم انسان ؟
هل وظيفته الدفاع عن حق الله أم الدفاع عن حق الانسان ؟ (٤٦٨) وتظهر
هذه التمرينات في عدة أسئلة مثل :

(٤٦٧) هذا هو سؤال : هل يجوز أن يؤثر بالفسادة قبل كونها ؟
وهذه هي أيضا دلالة موضوع للناسخ والمنسوخ .

(٤٦٨) وقد لاحظ ابن حزم ذلك بقوله : وقد اضطرب الناس في
السؤال عن أشياء ذكروها وسألوا هل يقدر الله عليها أم لا ؟ واضطربوا
أيضا في الجواب عن ذلك . . . ان السؤال اذا حقق بلفظ يفهم لسائل
منه مراد نفسه ويفهم المسؤول مراد السائل عنه فهو سؤال صحيح والجواب
عنه لازم . ومن أجاب عنه بأن هذا سؤال فاسد وأنه محال فأنها هو
جاهل بالجواب منقطع متسلل عنه . وأما السؤال الذي يفسد بعضه
بعضا وينقض آخره أوله فهو سؤال فاسد لم يحقق بعد ، وما لم يحقق
السؤال عنه فلم يسأل عنه ، وما لم يسأل عنه فلا يلزم عنه جواب على
مثله . فهاتان قضيتان جامعتان وكافيتان في هذا المعنى لا يشذ عنهما
شيء منه الا أنه لابد من جواب ببيان حوالة لا على تحقيقه ولا على
تشكله ولا على توهمه ، الفصل ج ٢ ص ١٥٨ — ١٥٩ ، ان كل المسائل
من القدرة على أحداث فعل مبتدأ أو على اعداء فعل مبتدأ فالمسؤول
عنه مقدور عليه ولا تحاشي شيئا . والسؤال صحيح والجواب عنه بنعم
لازم . وان كان المسؤول عنه ما لا ابتداء له فالمسؤول عن تغييره أو أحداثه
أو اعداءه سؤال فاسد لا يمكن السائل عنه فهم معنى سؤاله ولا تحقيق

١ -- هل يقدر الله على فعل المحال ؟ وطبعاً تكون الاجابة بنعم في المحالات الاربعة ، المحال بالاضافة والمحال في الوجود والمحال في بنية العقل والمحال المطلق في ذات الله (٤٦٩) . ولماذا توقف المزايدة ؟ الا يقدر الله ان يغير ذاته ؟ وكيف يكون المحال في العقل وفي الطبيعة ممكن ؟ الا يكون ذلك هدماً لبنية العقل وقضاء على قوانين الطبيعة ؟ كيف يثق الانسان حينئذ بقدراته الفكرية وبعالمه الذي يعيش فيه لو أمكن تعيير قوانين العقل وانقلاب قوانين لطبيعة ؟ هل اثبات القدرة الالهية يكون بالضرورة على حساب استقلال العقل وثبات قوانين الطبيعة ؟ وهل برزهي الله ان يكون اثبات قدرته على حساب الانسان والعالم ؟ اليس ذاك مزايدة في الايمان او تبليغا للسلطة او كلاهما معاً ؟ ولماذا يكون عقل الانسان وعلمه وعالمه ومجتمعه هو لضحية ؟ وفي سبيل من : الله أم السلطان ؟ وهو السؤال التالي نفسه : هل يقدر الله على ان يجعل شيئاً موجوداً معدوماً في وقت واحد او جسمها في مكانين او جسمين في مكان واحد ؟ وما كانت الاجابة بنعم بطبيعة الحال كانت صورة الله اشبه بصورة الحاور. او الساحر الذي يوهم الناس بأشياء في اليقظة أو في النوم . وكذلك

سؤاله . وما كان هكذا لا يلزم الجواب منه على تحقيقه ولا على تشككه لان الجواب عن التشكك لا يكون الا عن سؤال وليس ها هنا سؤالاً أصلاً ، الفصل ج ٢ ص ١٥٩ ، وما كان هكذا فليس سؤالاً ولا سؤالاً سألته عن معنى أصلاً . واذا لم يسأل فلا يقتضى جواباً على تحقيقه أو توهمه لكن يقتضى جواباً بنعم أو لا لئلا ينسب بذلك الى وصفه بعدم القدرة الذي هو العجز بوجه أصلاً ، الفصل ج ٢ ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(٤٦٩) المحال أربعة اقسام : أ — محال بالاضافة مثل نبات، اللبنة لابن ثلاث سنين واحباله امرأة (مريم) . . . ب — محال في الوجود كانهقلاب الجهاد حيوانا (المعجزات) ج — محال فيها بيننا في العقل (كون المرء قائماً قاعداً) (سير المسيح على الماء) د — محال مطلق مثل التغير في ذات البارئ . وتذكر أيضاً حجج عقلية مثل « لو أراد الله ان يتخذ واداً لا سطفى وما يخلق ما يشاء » ، « لو أردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين » ، والحقيقة ان التعبير بلو تعبير بالاستحالة أى مجرد افتراض نظري . والاجابة بنعم تعبير عن الحق النظري ولكنسه لا يحدث عملاً . لذلك قال على الاسوارى ان الله لا يقدر على غير ما علم أنه يفعل مجلة ، الفصل ج ٢ ص ١٦٠ — ١٦١ ، انظر أيضاً الفصل السادس عن الصدات ، القدرة .

السؤال حول قدرة الله على أن يمسح الكافر تردا وكلبا ، مجرد سؤال
لاعطاء المزايد الفرصة للتعظيم والتأليه والاجابة المسبقة بنعم !

٢ — هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ وفي هذا السؤال
تنقل التمرينات العقلية من الطبيعة الى الانسان ، ومن الرغبة في القضاء
على الاجسام وقوانين الطبيعة لاثبات القدرة المشخصة المعظمة الى الرغبة
في القضاء على الحرية الانسانية لاثبات القدرة المطلقة الحرة التي لا تقف
امامها قدرة حرة أخرى . وقد يكون اثبات القدرة رغبة في عدم الوقوع
في التشبيه . فبالرغم من ان الفعلين من جنس واحد الا انها غير
متشابهين (٤٧٠) . ويتجاوز السؤال فيتعدى كونه مجرد عطاء فرصة
للشعور لانه من الطبيعي أن يقدر الله على جنس ما أقدر عليه عباده .
واثبات ذلك في الحقيقة لا يدل على عظمة زائدة بل يكون مجرد تحصيل
حاصل لان الله يقدر بطبيعة الحال على ما يقدر عليه الانسان حتى لو
كانت الاجابة المرجوة اثباتا للتعظيم فلا يجوز. عليه أن يقدر على ما يقدر
عليه الانسان بل على أعظم منه فان القدرة على جنس الفعل لا تزيد كثير
على القدرة على الفعل نفسه الا درجة لا نوعا ان لم تكن اقل . فما
اسهل الفعل عن طريق المبدأ العام الذي تدرج تحته الاممال الخاصة .
وما أصعب الفعل الخاص الفريد لذي لا يندرج تحت جنس معين . ويصبح
للسؤال مدلول حقيقى اذا واجهت القدرة الفعل الانسانى الحر ، وبالتالي
يكون السؤال : هل تستطيع القدرة المعظمة ان تسيطر على الفعل لحر
وتقضى عليه ؟ والرد بالاثبات يعنى أن القدرة المعظمة لها الاولوية والسيطرة
على كل شيء حتى على الفعل الحر (٤٧١) . والرد بالنفى يكون اما لان
ذلك يثبت عظمة زائدة فما أسهل أن يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ،

(٤٧٠) هذا هو رأى لجبائى وأبى الهذيل وكثير من المعتزلة ، مقالات
ج ١ ص ٢٥١ ، ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢١١ .
(٤٧١) هذا هو رأى أبى الهذيل فى أن البارى يضطر عباده فى الآخرة
الى صدق، يكونون به صادقين .

واما اثباتا للفعل الحر واستقلاله كاستقلال الطبيعة (١٧٢) . ولا ثبات الحرية يكون السؤال نفسه موضوعا وضعنا خاطئا فان الله لا بقدر احدا من العباد على فعل شيء بل يفعل الانسان من ذاته طبقا لقدرته (١٧٣) . ومن الطبيعي ان تكون الاجابة اثباتا حتى عند المدافعين عن حرية الافعال وقدرات العباد . فالمزايدة بديهية . وتعلق الحس الدينى لا يتنازل عنه العلماء او العامة . بل ان الاعظم هو اثبات ان الله اقدر على فعل اجناس اخرى لا يقوى على فعل افرادها قدرات العباد ، اجناس غير مرئية . يجهلها العباد او مرئية يعلن العباد عن عجزهم امامها مثل الطيران في البر . او اختراق حجب الفضاء او السير على الماء (١٧٤) .

٣ — هل الله قادر على ما اقدر عليه عباده ؟ ثم يتعين السؤال اكثر ويتوجه ليس الى جنس الفعل بل الى ذات الفعل . فاذا كان المقصود به اعطاء فرصة للشعور للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فان السؤال لا يعطى هذه الفرصة لانه ما اسهل على القدرة المعظمة ان تقدر على ما يقدر عليه الانسان . واذا كان المقصود هو اثبات قدرة مطلقة تحتوى على اية قدرة اخرى خارجها اى القدرة الانسانية فان ذلك يكون

(٤٧٢) الاول راي البغداديين من المعتزلة . لذلك يجيبون بالنفى لان الله اعظم ، والثانى راي محمد بن عيسى حتى لا يقضى على الطاعة . مقالات ج ١ ص ٢٥١ ، ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢١١ .

(٤٧٣) ذهب البصريون انه لا يقدر على مقدرات غيره وان كان هو لذى اقدرهم عليها . وهم في هذا كمن يزعم ان الله يخلق عموم العباد بعلوماتهم ولا يعلم معلوماتهم ، الاصول ص ٩٤ .

(٤٧٤) عند الجبائي الله قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما اقدر عليه العباد ، وانه قادر على ان يضطرهم الى ما هو من جنس ما اقدر عليه والى المعرفة به ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، ص ٢٥١ ، ويقول : ان الله اذا اقدر عباده على حركة او سكون او فعل من الافعال فهو قادر على ما هو من جنس ما اقدر عليه عباده ، مقالات ج ١ ص ٢٥١ ، وعند البغداديين لمعتزلة لا يوصف البارى بالقدر على فعل عباده ولا على شيء هو من جنس ما اقدرهم عليه وانه ليس له قدرة ان يخلق معرفة بنفسه يضطرهم اليها ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ ، ص ٢٠٦ — ٢٠٧ .

تحصيل حاصل لانه ما أسهل من اثبات قدرة مسيطرة على قدرة الانسان كقوى الطبيعة مثلا ، ولكن ما أقسأها على الانسان ذاته بالرغم من استطاعة الانسان السيطرة عليها (٤٧٥) . وقد يعطى الرد بالنفى هذه الفرصة لان الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان لانه يقدر على أعظم منه . يفعل الانسان الممكن ولكن الله يفعل المستحيل . وفي هذه الحالة يكون المقصود هو تجاوز الممكن الى المستحيل . وقد يكون المقصود اثبات الحرية الانسانية التى تعادل على المستوى الطبيعى استقلال الطبيعة عن تدخل أية قوة مشخصة من خارجها (٤٧٦) . وقد يكون الرد بالايجاب دون تعد على الحرية الانسانية ، فتثبت القدرة الاولى مطلقة ويكون الفعل منها بالضرورة وتثبت القدرة الثانية محددة ويكون الفعل منها كسبا (٤٧٧) . اذ تحاول نظرية الكسب الجمع بين اثبات القدرة المعظمة والفعل الانسانى المستقل ، ويكون الانسان حينذاك قادرا على الكسب ، عاجزا عن الخلق (٤٧٨) . وقد يتعدى السؤال الى تعلق قدرة الله المطلقة ، فلا خالق ولا مخترع سواء خاصة وأن قدرات العباد لا تعلم الخلق ولا تجد فى حركاته وسكناته حتى تكون قادرة عليه . والحقيقة أن كل ما يحدث فى الطبيعة ، امتصاص الثدى من فعل الحى ونسج بيوت العنكبوت بأشكال

-
- (٤٧٥) هذا هو رأى أهل الحق والاثبات وهم أهل السنة ، فما من مقدور الا والله عليه قادر ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .
- (٤٧٦) هذا هو رأى ابراهيم النظام وأبى الهذيل وسائر المعتزلة . فمحال أن يكون مقدورا واحدا لقادرين ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .
- (٤٧٧) هذا هو رأى الشحام . فهو يرد بالايجاب ولكن أن فعلها الله كانت ضرورة وأن فعلها الانسان كانت كسبا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .
- (٤٧٨) هذا هو موقف الاشعرى وأهل السنة بوجه عام . فكل ما وصف بالقدرة على أن يخلقه كسبا لعباده فهو قادر على أن يضطرهم اليه . وعند أهل الحق والاثبات الرد بالايجاب مع انكار أن يكون موصوفا بالقدرة يضطر بها عباده الى أن يكونوا به مؤمنين وعند بعض المعتزلة أن له القدرة على أن بلجى عباده الى فعل ما أراد منهم . وعند معبر أن القادر على الحركة قادر لى أن يتحرك ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

هندسية لا يقدر عليها المهندسون ، انها يتم طبقا لقوانين الطبيعة (٤٧٩) .
ولا حل لذلك الاالكسب اى اثبات مقدور لقادرين ، تجنبنا للجبر الذى ينفى
مقدورات العباد وتجنبنا لحرية الافعال التى تنفى القدرة الالهية . ولماذا
يعطى الانسان اقل من حقه بافتراض أن غيره قادر على ما هو قادر عليه
بل واعظم منه يتدخل فى شؤونه ويسير له حياته ؟ وكيف تصبح قدرة الله
قادرة على افعال العباد وافعال العباد بها من الشرور والآثام ما لا يش
ولا يحصى ؟ هل الله قادر على فعل الزنا وشرب الخمر وقتل الابرياء وظلم
العباد ؟ (٤٨٠) ان اثبات قدرة انسانية هو اثبات لواقعة انسانية وتجاوز
لانفعالات عواطف التآليه . وقد يكون ذلك على نحو آخر اثباتا لتزويده
اعظم يقدر الحرية الانسانية ويرد اليها اعتبارها . ليس المقصود من
امثال هذه الاسئلة المصالحة بين القدرتين كما هو الحال فى نظرية الكسب
بل المقصود تدمير الانسان الواقعى واثبات الانسان « السوبرمان » أى
لله (٤٨١) .

٤ — هل يقدر الله على أن يقدر أحدا على فعل الاجسام ، الحياة أو
الموت ؟ ثم يتخصص السؤال أكثر فأكثر ويتوجه نحو الطبيعة من جديد .

(٤٧٩) أنكرت المعتزلة تعلق قدرة الله بافعال العباد ومن الحيوانات
والملائكة والجن والانس والشياطين ، فجميع ما يصدر عنها لا يقدر عليها
بنفى ولا ايجاد ، الاقتصاد ص ٤٧ — ٤٩ .

(٤٨٠) أنكر فريق من المعتزلة أن الله خلق ولد الزنا أو قدره أو شاءه
أو علمه ، التنبيه ص ١٧٦ ، اجابة على سؤال هل يوصف الله بالقدرة على ما
أقدر عليه عباده فرقتان : ١ — النظام وأبو الهذيل وأكثر المعتزلة أن البارى
لا يوصف بالقسرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ب —
وعند فريق آخر والشحام يقدر الله على ما أقدر عليه عباده ، وان حركة
واحدة تكون مقدورة لله وللانسان . ان فعلها الله كانت ضرورة وان فعلها
الانسان كانت كسبا . وعند أبى الهذيل لا تشبه افعال الانسان بفعل
البارى على وجه من الوجوه ولا تشبهه فى الاعراض ، مقالات ج ١ ص
٢٠٥ — ٢٠٦ ، ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ .

(٤٨١) عند أهل الحق والاثبات لا مقدور الا والله عليه قادر كما أنه
لا معلوم الا والله به عالم ، وما بين أن يكون مقدور لا يوصف الله بالقدرة
عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فرقان ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٥ .

وهنا لا تظهر القدرة المعظمة في فعل جنس الفعل أو ذات الفعل بل داخل الفعل لتوجهه وتقويه وتجعله قادرا على الخلق كالقدرة والعظمة . فإذا كان المقصود هو إتاحة الفرصة للشعور للتعبير عن عواطف التاليف فما أسهل ذلك ! أما إذا كان المقصود إثبات قدرة فاعلة ضد طبائع الأشياء ؛ فالإنسان لا يميت ولا يحيى ، فانها تكون فرصة عظيمة تسمح بإثبات هذه القدرة . الإنسان بمفرده يسير طبقا لطبائع الأشياء ولكنه بتدخل القدرة المعظمة يسيطر عليها ويقلبها رأسا على عقب ، يحيى الميت ويميت الحي (٤٨٢) . وفي هذه اللحظة يكون إثبات مثل هذه القدرة نفيا للحرية الإنسانية واستقلال الطبيعة ، ويكون نفيا إما اثباتا للتزويه ، فإن تدخل القدرة المعظمة في الفعل الإنساني لا يثبت تنزيها أعظم ، وإما اثباتا للحرية واستقلال قوانين الطبيعة (٤٨٣) . أما نفيا لأن الله أعجز الإنسان فهو رجوع الى اثباتها ما دام الله قد أعجز الإنسان (٤٨٤) . وقد يجمع بين الإثبات والنفي لا في الفعل الإنساني بل في التمييز بين الموضوعات (٤٨٥) .

(٤٨٢) كل من يثبت هذه القدرة المعظمة إما من المشبهة الذين يجمعون الله قد أقدر العباد على فعل الأجسام لأنه لا يفعل إلا ما كان حسما أو المؤله الذين يجعلون الله قد أقدر عليا على فعل الأجسام وغرض اليه الأمور والتدبيرات أو المعظمة للأنبياء كالنصارى الذين يجعلون الله قد أقدر النبی على فعل الأجسام أو كالصوفية الذين يجعلون النبيين يقومون بفعل المعجزات ، مقالات ج ٢ ص ٢١٥ - ٢١٨ .

(٤٨٣) ينفي مثل هذه القدرة معبر والنظام والاسم وعامة أهل الإسلام ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ .

(٤٨٤) يقوم البعض بنفي القدرة المعظمة لأن الله أعجز الإنسان .

(٤٨٥) يجيب البعض بالإثبات ، ولكن فيها يتعلق بالطعوم والألوان فقط لا فيها يتعلق بالحياة والموت . ويجيب الصالحى بالإثبات فيها يتعلق بالأعراض كالحياة والموت لا فيها يتعلق بالجواهر . ويجيب النظام بالإثبات ولكن فيها يتعلق بالحركات وحدها . ويجيب آخرون بالإثبات ولكن في غير حيز الإنسان . وعند الغالية الروافض الله قادر أن يقدر عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأرايح وسائر الأفعال ، مقالات ج ٢ ص ٥٩ ، وأن الله وكل الأمور وغوضها الى محمد وأقدره على خلق الدنيا فخلقها ودبرها وأن الله لم يخلق شيئا . ويقال ذلك في على والأئمة ، تظهر عليهم الأعلام والمعجزات ، مقالات ج ١ ص ٨٦ .

وكما تسلب الصفات المطلقة الانسان حريته وتحيله الى اقل من انسان لا فعل له ولا خيرة له من أمره . لم يكن الانسان هو نفسه بل كان مرة اقل من انسان ومرة اخرى أكثر من انسان .

وبالرغم من كل محاولات الفكر العلمى الذى يقوم على طبائع لاشياء ، والفكر الانسانى الذى يقوم على اثبات الحرية الانسانية وفعل الاصلح فان القدرة المعظمة تفرض نفسها من خلال عواطف التأليه وتمثل شبح السلطة الرهيب . فكما أن العلم المطلق لا يغيب عنه شيء فكذلك القدرة المطلقة لا يند عنها شيء . واذا كان شبح العلم المطلق يظهر فى الحياة الانسانية فى صورة المخابرات العامة فان القدرة المطلقة تظهر فى صورة الدكتاتور الذى يفعل كل شيء والذى يمتد سلطانه على كل صغيرة وكبيرة (٤٨٦) . ويكون الموقف الشعورى الذى يرفض الدخول فى أمثال هذه التمرينات العقلية للتعبير عن عواطف التأليه وهو الموقف الذى يرفض النفى والاثبات والحلول الوسط ، ويتوقف عن الحكم ، ويلغى المشكلة التى يقدمها العقل طوعا للشعور (٤٨٧) . وبالرغم من أن التوقف عن الحكم لا يعطى الاسباب خوفا من الدخول فى المتاهات العقلية التى يرفضها فانه أسلم المواقف الشعورية وأكثرها أمانة . يكفى بعدها تحليل المتاهات العقلية وبيان دورها كتمرينات يقدمها العقل للشعور دون أن يشير الى أى موضوع خارجى .

(٤٨٦) أنظر مثلا ما يثيره هذا النص « ليس له منازع ولا نديد ، فعال لما يريد . . . لم يزل بصفاته قديرا . . . ولم يلحقه فى خلقه شيء مما يخلق كلا ولا نصب ، ولا مسه لغوب ولا نصب . خلق الاشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذللها بعزته ، فذل لعظمته المتجبرون ، واستكان لمر ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ فى علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت فى ملكوته غطن ذوى الالباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الارض الها ، وثبتت الجبال الرواسى ، وجرت الرياح اللواتح ، وسار فى السماء والسحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو اله قاهر يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعا وكرها له العالمون » ، الابانة ص ٤ ، ملك قادر ، الانصاف ص ٢٩ ، فى قدرة الله ومقدوراته أجمع أصحابنا على أن لله قدرة واحدة يقدر بها جميع المقدورات ، الاصول ص ٩٣ .

(٤٨٧) يرفض البعض البعض الاثبات والنفى معا ويتوقف فى الحكم .

هذا الموقف في الحقيقة يكشف عن البناء النفسى للقال أكثر مما يحتوى على اجابة موضوعية أو اقرار حقيقة . ويتلخص هذا لبناء النفسى فى الاحساس بالضعف ثم فى الرغبة فى التستر عليه أو نقويته بالجوء الى قوة اعظم . وهنا يفترض الانسان قوة اعظم من قوته وحقا أكثر من حقه وكأنه لما لم يستطع أن يكون انسانا أصبح أكثر من انسان ! ويحدث ذلك تعبيرا عن عجز الانسان بالخذ عن طريق التعويض واعطائه قوة اعظم منه . ونبات ذلك فى الحقيقة وقوع فى التشبيه ، تشبيه الله بالسلسلة القاهر وتدمير الحرية الانسانية . كما أنه اعلاء للانسان الى درجة الله وجعل قدرته مساوية لقدرة الله ومشاركته فى الخلق معه ، وهو غير المقصود منه مما يدل على أن مواطن التالى والتعظيم والاجلال عواطف عمياء هوجاء ، مناقضة لنفسها ، تعمل ضد مقاصدها . وبالرغم من ذلك تظل قدرة الانسان محدودة ، فإلهه أقدر منه . وأن ما يبدعه لانسان يلحقه الكون والفساد فى حين أن ما يبدعه الله لا يلحقه الكون والفساد حتى يظل الله متقدما على الانسان ولو بدرجة واحدة . كما أنه ابطال للخلق ، ودلالة الخلق على الخالق ووجدانيته ، واثبات للشركة فيه بين الله والانسان . فالاثبات يؤدى الى غير المقصود منه . ويدل على نقص فى النظرة العلمية ، وتحليل الاشياء بالرجوع الى علل خارجية وليس من باطنها وكان الظواهر الطبيعية فى يد ارادة قاهرة تسيرها كيفما تشاء ، تقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً . وأن تفسر النشأة الطبيعية للكون لا يحدد من سلوك الانسان ، مخلق الكون شيء وخلق الفعل شيء آخر . وكيف، يسلب من الانسان فعله وهو حى ويعطى له وهو ميت ؟ قد يبالغ التعظيم مداه على حساب الانسان عندما يكون المعبود قادرا على خلق انسان ميت قادر ! وهذا فى الحقيقة تعبير عن مواطن التالى والغاء للموقف الانسانى من أجل التالى لدرجة افتراض المستحيل عمله ثم من أجل اثبات المؤله وحده قادرا على فعل المستحيل مثل فعل الاجسام أو خلق الحياة أو الموت . أن الانسان لا يفعل الا فى موقف انساني ولا تظهر قدراته الا فى مستواها . وأن عدم القدرة على السير فى الهواء أو التنفس فى الماء ليس نقصا فى القدرة ولكنه اخراج للقدرة عن مستواها . السؤال من أوله سؤال خاطئ بالنسبة الى الواقع والى حدود القدرة الانسانية

الذى لا تثبت أى عجز أو نقص فى مقابل قدرة أعظم وأشمل (٤٨٨) . وقد تكون هناك محاولة للتوفيق بين القدرتين ، القدرة الالهية والقدرة الانسانية أو القدرة الالهية وقوانين الطبيعة فتستثنى الحياة والموت والجواهر والاجسام ولا يبقى لله الا الاعراض ، وهذا حطة فى شأن الله . كما انها محاولة خاسرة لانها تجعل الطبيعة صامدة من حيث هى جواهر وأجسام أمام القدرتين معا ، فيثبت عجز القدرة الالهية ويظهر مستوى القدرة الانسانية فى خلق الاعمال لا فى خلق الاجسام (٤٨٩) . أما الاجابة بالنفى فانها تكون

(٤٨٨) يمثل النصرارى الراى القائل بأن الله أقدر النبى على فعل الاجسام واختراع الانام . فالحل خص عيسى بلطيفة يخترع بها الاجرام وينشئ بها الاجسام . وتقول اليهود ايضا أن الله خلق ملكا وأقدره على خلق الدنيا (أصحاب ابن يسن) . وعند أصحاب الفلك خلق الله الفلك وخلق الفلك الاجسام ، وأبدع هذا العالم الذى يلحقه الكون والفساد وإن ما أبدعه البارى لا بلحقه كون ولا فساد ، مقالات ج ٢ ص ٢١٥ — ٢١٦ ، وقال البعض أن البارى قادر على أن يقدر عباده على خلق الاجسام ، مقالات ج ٢ ص ٣١ ، فمثلا عند المشبهة أن الله قد أقدر العباد على فعل الاجسام وأنه لا يفعل الا ما كان جسما وإن العباد يفعلون الاجسام الطويلة العريضة العميقة ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، وعند قوم من الغالية أن الله قد أقدر عليا بن أبى طالب على فعل الاجسام وفوض اليه الابور والتدبيرات ، وأقدر النبى على فعل الاجسام واختراع الانام ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، وعند عامة اهل الاسلام أن الله أقدر العباد وأحيائهم ، ولا يقدر أحدا الا بأن يخلق له القدرة ، ولا يكون حيا الا بأن يخلق له الحياة ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، وعند بعض الضعفاء من العامة فعل النبيون المعجزات والاعلام ، مقالات ج ٢ ص ٢١٧ ، وعند الصالحى أن الله يقدر الميت فيفعل وهو ميت غير حى ، مقالات ج ٢ ص ١٦٩ .

(٤٨٩) عند بشر بن المعتز يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الاوان والطعوم والاراييح والادراك بل أقدرهم على ذلك ولا يجوز أن يقدر أحدا على فعل الحياة والموت ، مقالات ج ٢ ص ٢١٧ ، ص ٦٠ ، وعند أبى الحسين الصالحى الله قادر على أن يقدر عباده على كل الاعراض من الحياة والموت وغيرها ولكنه لا يقدرهم على الجواهر ، مقالات ج ٢ ص ٢١٧ ، وقال لا يوصف بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الاجسام ولكنه قادر على فعل جميع الاعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الاعراض ، مقالات ج ٢ ص ٥٩ — ٦٠ ، وعند أبى الهذيل أن ذلك جائز فى الحركات والسكون والاصوات والآلام وسائر ما يعرفون

في نفس الوقت اثباتا للتنزيه واثباتا للحرية الانسانية (٤٩٠) .

٥ — هل افعال الله مختارة ؟ يظهر هذا السؤال الاخير كعود على بدء ليطرح موضوع الاطلاق والتقييد . الفعل المختار هو الفعل المقيد الذي اختير بباعث آخر سوى الفعل كالاصلح مثلا في حين ان الاختيار نفسه مطلق غير محدود بباعث آخر سوى القدرة المطلقة . اثبات المختار حد من القدرة المعظمة وتأكيد لوجود طرف آخر له استقلاله وحرية وهو الانسان . واثبات الاختيار اثبات للقدرة المطلقة وللحرية التي لا تقوم على اى باعث الا كمظهر للقدرة والتي تلغى امامها كل حرية انسانية اخرى . بل قد وصل الحد في تأكيد صفة الاختيار الى اعتبارها صفة . من الحياة والعلم والارادة والقدرة تتولد قدرة خامسة وهى الاختيار للتأكيد على الفعل الحر ولكن كل ذلك لله وليس للانسان . وهو اختيار على مقتضى العلم والارادة ولا يصدر عن اية عليا او استلزام وجودى او تكليف او قصد او مصلحة . ولكن اية عظيمة في مثل هذا الاختيار الذى لا يحكمه قانون ولا

كيفية اما الاعراض التى لا يعرفون كيفيةها كالالوان والطعوم والاراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فلا ، مقالات ج ١ ص ٦٠ ، وعند النظام لا يجوز ان يقدر الله الا على الحركات لانه لا عرض الا الحركات وهى جنس واحد ولا يجوز ان يقدر على الجواهر ولا على ان يخلق انسان في غير حياة ، مقالات ج ٢ ص ١٧٢ ، مقالات ج ٢ ص ٦٠ .

(٤٩٠) عند عامة اهل الاسلام لا يجوز ان يقدر الله مخلوقا على خلق الاجسام ، ولا يوصف البارى بالقدرة على ان يقدر احدا على ذلك . ولو جاز ذلك لم يكن في الاشياء دلالة على ان خالقها ليس بجسم ، مقالات ج ٢ ص ٢١٧ ، وعند معبر لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة لاحد ، وما خلق الله لاحد قدرة على موت ولا حياة ، ولا يجوز عليه ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، ص ٣١ ، كما أبى اكثر الناس ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٣١ ، وعند النظام والاصم لا يوصف الله بالقدرة على ان يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحى ، وأحالا ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، وقد أنكر أبو الهذيل والجبائى وصف الله بالقدرة على الاتدار عليها . الحياة والموت وسائر الاعراض حتى أنكروا ان يوصف الله بالقدرة على ان يقدر احدا على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة ، وكل عرض لا يجوز ان يفعله الانسان فحكمه هذا الحكم ، مقالات ج ٢ ص ٢١٧ .

تحدده غاية (٤٩١) ؟ والحقيقة أنها مشكلة انسانية خالصة ، وهى مشكلة الاختيار يسقطها الانسان خارج ذاته على التالى لمشخص ولا تحل الا بارجاعها الى اصلها فى التجربة الانسانية . أما الحلول المتوسطة فانها تكشف عن استحالة تصور الاختيار المطلق حتى فى الله وكان الجبر لابد وان يتسرب ، وكان الضرورة هى الجوهر والحرية هى العرض ، وكان الضرورة هى الوجود والحرية هى العدم (٤٩٢) .

وعجبا اذا كان المقصود هو البحث فى الحرية الانسانية فان محاولة اثبات الضعف الانسانى لاثبات قدرة اعظم هى تزل عن القضية الاساسية وتعلق للقدرة الجديدة المراد اثباتها على حساب قدرة الانسان المنكرة . انها ليست مجرد مسألة لفظية ، بالرغم من قدرة تحليل اللغة على تحديد اشكال التعبير ، ولكنها اعمق من ذلك ، وتعبر عن عواطف التالى والتعظيم ولاجلال التى تفرض على العقل مقولاتها وعلى اللغة الفاظها . وتمطى لله كل الحقوق وتسلب الانسان جميع الحقوق . ان علم الله لا يعنى الجبر بل الحق النظرى لله لان الجبر هو سلب الاختيار ، والاختيار واقع بالمشاهدة والحس والتجربة . ولا يتعلق الاختيار بالايجاد بل بالتاثير ، بالفعل والترك فيكون حسنا مرة وقبيحا مرة اخرى . لذلك تتفق جميع فرق العقلاء على الاختيار كمناط للتكليف وكعمل للانسان (٤٩٣) .

(٤٩١) الرسالة ص ٤٠ — ٤١ ، ويعلق رشيد رضا بان صفة الاختيار تبطل القائلين بان العالم كآلة الميكانيكية وبالرغم من انتفاء المصلحة والغاية !

(٤٩٢) هذه الطول الوسط مثل : ا — منها ما هو اختيار ومنها ما هو مختار ب — كلها مختارة لا باختيار غيرها بل هى اختيار ، وهذا هو قول البغداديين ج — ما كان من افعال الله له ترك كالاغراض فهو مختار وما لا ترك له كالاكسار فهو اختيار د — ليست كل افعال العباد مختارة ، ومنها ما يقال أنه مختار ، وجميعا لا يقال له اختيار ، مقالات ج ٢ ص ٩٤ .

(٤٩٣) يقول صاحب القول المفيد : وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى امر لفظى لانه من نظر الى ان العرب فى محاوراتهم ينسبون الافعال

رابعاً : أفعال الشعور في الطبيعة .

إذا كانت أفعال الشعور الداخلية هي أفعال القلب وأفعال الشعور الخارجية هي أفعال الجوارح فإن أفعال الشعور في الطبيعة هي أفعال الشعور في العالم وأثرها في الأشياء وهو ما عرف عند القدماء باسم التولد . فالتولد مرتبط بأفعال الشعور في الطبيعة أكثر من ارتباطه بأفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية نظراً لارتباطه بالعلم الطبيعي وكان المقصود منه ليس دراسة الأفعال وعلاقاتها بالنباتات والحيوانات والذوائف أي بدايات الفعل بل بالنتائج والغايات أي ثمرات الأفعال في

الاختيارية الصادرة من الحيوان إلى الحيوان على سبيل الحقيقة اللغوية ويجعلون أسناد تلك الأفعال إلى الحيرتات أسناداً حقيقياً لا مجازياً كأن الحيوان في نظره فاعلاً لفعله حقيقة ، فأطلق القول بأن الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أو تسنده إليه حقيقة وأيد ذلك بما يوافقه من الآيات . وهذا الفريق هم المعتزلة . ومن نظر إلى أن العرب وإن كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان إليه ، ويسندونها إليه على سبيل الحقيقة اللغوية . لكن الأدلة العقلية التي ذهبت في النفس والأتاق دلت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى الإيجاد إلا منه . فلا يجوز شرعاً أن ينسب شيء من ذلك إلى غيره . وأولوا الآيات التي استدلت بها المعتزلة بأن المراد بالخلق فيها معنى التقرير لا الإيجاد والتأثير . الخلاف في الحقيقة يرجع إلى مسألة فرعية فقهية ، القول ص ٩ — ٤٠ ، ويقول أيضاً « وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو إنسان وحيوان ، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة والاختيار . فكان من قنانيات كل حيوان أن يكون متحركاً بالإرادة والاختيار . فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو إنسان قول بأن الإنسان ليس بحيوان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحيوان وهو تناقض ظاهر البطلان . ألا ترى أن جميع ما يعتد بهم من العقلاء كالحكماء والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الأخص ، بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس (والخلاف في الكيفية بالواجب عند الحكماء أم بالإرادة عند المتكلمين) ، القول ص ٤٣ .

الطبيعة (٤٩٤) . لذلك يظهر التوليد عند القدماء جزءاً من خلق الافعال ، تنطبق عليه نظريات الجبر والكسب والحرية سواء في أفعال الشعور الداخلية أم في أفعال الشعور الخارجية ، سواء في نظرية العلم في توليد النظر للعلم كفعل داخلي للشعور أو في نظريات الحركة ، توليد الحركة في المتحرك كفعل خارجي للشعور (٤٩٥) . ويؤدى الجبر والكسب الى التوليد نفسه وتؤدى الحرية الى اثبات التوليد .

١ — نفي التوليد .

وطبيعى ان تؤدى عقيدة الجبر الى نفي التوليد . فاذا كانت الافعال مخلوقة من الله وانه صاحب كل فعل في العالم سواء في أفعال الشعور الداخلية أم أفعال الشعور الخارجية أم أفعال الشعور في الطبيعة فانه لا يبقى شيء في العالم بعد الفعل يمكن أن ينسب الى الفاعل لانه لا قدرة للعبد أصلاً . فالجبر ينفي التولد . ويؤدى هذا النفي الى الملاحقة لمباشرة لقدرة المؤله المشخص لكل ما يحدث في الطبيعة من أفعال البشر الداخلية او الخارجية أو أفعال الطبيعة (٤٩٦) .

(٤٩٤) في العصر الوسيط الاوربي و في بداية النهضة الاوربية الحديثة بدأت ترجمة علم الكلام . فآخذ الاوربيون هذا الجانب عن الحركة في الطبيعة ، حركة الاجسام ، التماس ولاعتقاد ، والاكوان وصاغوا نظرية Imputus وأصبح علم الطبيعة مستقلاً عن الجانب الالهى في حين بقى الجانب الالهى عندنا واستقطننا العلم الطبيعى .

(٤٩٥) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، خامساً ، كيف يفيد النظر العلم ، نظرية التولد .

(٤٩٦) أما المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات الى قسمين فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد . فشاركوا الاولين في المذهب وزادوا عليهم في الاحالة حيث فصلوا بين المباشر والمتولد مع أنه لا سبيل الى الفصل بينهما ، الشرح ص ٣٦٣ ، ويشترك فريق من الروافض الجبرية . فالفاعل لا يفعل في غيره فعلاً ولا يفعل الا في نفسه . وليس الانسان فاعلاً لما يتولد من فعله كالالم المتولد عن الضربة ، واللذة التى تحدث عند الاكل وسائر المتولدات ، مقالات ج ١ ص ١١٣ — ١١٤ .

وتقترب نظرية الكسب من عقيدة الجبر في نفى التوليد . فإله وحده هو الخالق ، وهو فاعل كل شيء في العالم بلا واسطة . ولا ينطبق الاكتساب الا على أفعال الانسان الفردية بشرط خلق القدرة من الله في ساعة الفعل . أما التولد فلا اكتساب فيه لانه أفعال الطبيعة مباشرة ودون خلق قدرة فيها . فإذا كانت للقدرة تأثير في أفعال الكسب فإنها لا تأثير لها على الإطلاق في أفعال الطبيعة . والخوف من تأثير القدرة الحادثة في أفعال الطبيعة أن تكون حادثة في كل شيء وخالقة ومبدعة لها ، وهو افتراض نظري خالص مهمته الاصطدام بمواقف التعظيم والاجلال حتى يتم رفض الفعل في سبيل الانفعال (٤٩٧) . وكما يتم انكار تأثير القدرة الحادثة في الطبيعة يتم أيضا انكار تأثير العلل الطبيعية ويقضى على

(٤٩٧) الخالق هو الله وحده ، وأن كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة . . . الكل بخلق الله ، شرح التفاضل ص ١٠٨ ، لا اكتساب في جميع التولدات ، حاشية الخيال ص ١٠٨ ، حاشية الاسفرايى ص ١٠٧ ، عند أهل السنة والجماعة للحوادث كلها لا بد من محدث صانع ، واكفروا ثمارة واتباعه من القدرية في قولهم أن الانفعال المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، يصح من الانسان اكتساب الحركة والسكون والارادة والتولد والعلم والفكر وما يجرى مجرى هذه الاعراض ولكن لا يصح منه اكتساب الالوان والطعوم والروائح والادراكات ، الفرق ص ٣٣٩ ، وعلى أصل أبى الحسن الأشعري لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت في قضية الحدوث لاثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر . فالاجسام تؤدي الى تجويز وقوع السماء على الارض بالقدرة الحادثة غير أن الله أجرى سنة بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراد العبد وتجرد له وسعى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله وابداعا واحدا وكسبا من العبد مجبولا تحت قدرته ، الملل ج ١ ص ١٤٥ — ١٤٦ ، لذلك يدخل عند الاشاعرة كفرع للقدرة ، القدرة على كل المقدورات ، الاقتصاد ص ٥١ — ٥٣ ، التولد أن يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض ، وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شيء حاو لاشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه . فحركة الخاتم اذا لم تكن كالمسكة في ذات حركة اليد فما معنى تولدها عنها ؟ وقال أهل الاثبات غير ضار لا فعل للانسان في غيره ، مقالات ج ٢ ص ٨٣ .

السببية وحتمية قوانين الطبيعة . ثم يمتزج ذلك كله بالتصوف عند المتأخرين فيتحول الى مجرد توكل بالرغم من أن مباحث العلة والمعلول من الامور النظرية العامة في نظرية الوجود عند المتقدمين . وبدلاً من أن يرتبط الاكتساب بالعلية تم القضاء على الاسباب العادية والفناء تأثيرها . وعاد علم اصول الدين سنياً أشعرياً ، وانتهى موضوع خلق الافعال والتولد مع انتهاء الاعتزال . فإلله هو الفاعل لكل شيء ، ولا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول أو بين السبب والمسبب . ويكفر كل من يقول بالسببية والعلية وفي مقدمتهم الفلاسفة أهل الضلال ! بل رفض المتأخرون من الأشعرية اعتراف المتقدمين منهم بالتأثير بقوة أودعها الله في العباد وفي الأشياء ، وكان دليل التمانع يثبت الآن وحدانية الافعال كما كان يثبت من قبل وحدانية الذات أو الصفات مما يدل على أن مسألة الحرية هي إحدى تعيينات الالهيات (٤٩٨) . انتهى نفى الاسباب الى الوقوع في لتوكل والحق الكسب

(٤٩٨) والاسباب العادية لا تأثير لها كالتطعم والشراب والثواب والجدار والنار والسراج والشمس والقمر ونحو ذلك . أقل الطعام يخلق الله الشبع أن شاء والطعام ليس له تأثير . وعند شرب الماء يخلق الله الري أن شاء والماء ليس له تأثير . وعند لبس الثوب يخلق الله الستر والثوب ليس له تأثير . وعند الجدار يخلق الله الظل أن شاء والجدار ليس له تأثير . وعند النار يخلق الله الاحراق أن شاء والنار ليس لها تأثير . وعند السراج والشمس يخلق الله الضوء أن شاء والسراج والشمس والقمر ليس لهم تأثير . الجامع ص ٢٢ ، لا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها . فلا تأثير للناس في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ، ولا للاملاك في شيء من الأشياء ، ولا للسكين في القطع ، ولا لشيء في دفع حر أو برد أو جلبها أو غير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة أودعها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الأشياء . أما أهل الضلال من الفلاسفة فيقولون بتأثير الطبع أي الطبيعة أو تأثير العلة . الاولى ليس فيها اختيار ، والثانية بها اختيار . الاولى توقف على الشرط والمانع ، والثانية علاقة ضرورية بين العلة والمعلول . « ولا شك في كفرهم عند المسلمين ! » . والحاصل أن الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة : فاعل بالطبع ، وفاعل بالعلة ، وفساعل بالاختيار . والثالث كالانسان عندهم . « وأما المسلمون فلم يقولوا الا بالآخر ثم هو مخصوص بالواحد القهار . ومن يقل من أهل الزيغ أن هذه م ١٧ — العدل

بالجبر والتوحيد بالتصوف . لذلك كثر عن المتأخرين الاستشهاد بأقوال الصوفية (٤٩٩) . ثم غلبت النزعة الصوفية على الأشعرية المتأخرة وأصبحت

الأمور تؤثر بواسطة قوة أودعها الله فيها كما أن العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله فيها وكذا الباقي بدعة خلاف السنة . . . التمسك بقول أهل السنة من أنه لا تأثير لما سوى الله أصلا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة أودعت فيها وإنما التأثير لله وحده بمحض اختياره » ، شرح الخريدة ص ٢٥ — ٢٧ ، وليس للقدرة الحادثة تأثير وإنما لها مجرد مقارنة . فالله يخلق الفعل عندها لا بها كالحراق عند مهاسة النار للحطب ، شرح الخريدة ص ٢٤ — ٢٥ ، وقيد قيل شعرا :
والفعل في التأثير لبس الأ للواحد القهار جلا وعلا
ومن يقال بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة
ومن يقل بالقوة المودعة فذاك بدعة فلا تلتفت

الخريدة ص ٢٣ — ٢٦

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب الإنسان ، والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان وما أشبهه كل ذلك مخلوق لله ، لا صنع للعبد في تخليقه ، النسفية ص ١١١ — ١١٢ .

(٤٩٩) بطلان دعوى أن شيئا يؤثر بطبعه أو بقوة فيه . فمن اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذواتها فهو كافر بالاجماع أو بقوة خلقها له فيه في كفره قولان . والأصح أنه ليس بكافر بل مبتدع فاسق مثل المعتزلة القائلين العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله ولكن جعل الأسباب والمسببات تلازما عقليا بحيث لا يصح تخلفها فهو جاهل وربما جره ذلك إلى الكفر لأنه قد ينكر معجزات الأنبياء لكونها على خلاف العادة . ومن اعتقد أن المؤثر هو الله وجعل بين الأسباب والمسببات تلازما عاديا بحيث يصح تخلفها فهو المؤمن الناجي ، التحفة ج ٢ ص ٣ ، الأمير ص ٩٩ ، وقد قيل شعرا :

في الاكتساب والتوكل اختلف والراجح التفضيل حسبها عرف
الجوهرة ج ٢ ص ٢٩٣ .

وهما يختلفان باختلاف أحوال الناس ، التحفة ص ٩٣ ، وهي مسألة من التصوف لتعلقها بمبحث الرزق ، الاتحاف ص ١٤٨ — ١٥٠ ، ويصبح المرجع هو « الرسالة القشيرية » للقشيري ، التوكل من الفرائض ، من شروط

الدافع الاساسى على نفى التوليد . فאלله قادر على كل شىء فى الانسان وفى الطبيعة . واسبحت المعجزات وخوارق العادات هى الظواهر الطبيعية وليس مجرى العادات وما يتفق مع المحسوسات والمشاهدات كما تقتضى بذلك نظرية العلم (٥٠٠) .

الايمان فى بعض الحركات الحديثة ، الكتاب من ١٩ ، وقد حاول صاحب القول المفيد التوفيق بين النوكل والاسباب ، القول من ١٧ ، وتبعه آخرون ، التحفة من ٣ — ٤ ، الاتحاد من ٩٨ — ٩٩ ، الامير من ٩٨ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :

ولاخذ بالاسباب لا ينافى	توكلا أرجح الخلاف
لان الوفاء والايقان	بان يكون ما قضى الرحمن
مع اتباع سنة البشير	فى السعى فى تحصيل الضرورى
مطعم وشرب وكسوة	تحرز عن صاحب العداوة
وهكذا تفعل الانبياء	كما اتى بذلك استقراء

الوسيلة من ٩٧ .

(٥٠٠) حكى عن صالح قبة ان جميع افعال الله تقع ابتداء . ويقول انه يجوز ان يدرك الانسان الامور مع السلامة ويعلمها . وان يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهد ، وكان يجيز ان تقرب النار من الحطب اليابس فلا تحرقه من غير منع ، وان يخلق الله بها التبريد وهى على حالها ، وان يقطع جسم الانسان فلا يالم ، وان يوضع على جسم الانسان الثقل فلا يجد ثقله . وكذلك يجوز ان يدرك ما وراء الساتر ومع عدم الضياء والمقابلة اذا خلق الله له الادراك ، ويجيز ان يخلق الله الالم والعلم فى الميت ، المغنى ج ٩ ، التوليد من ١٢ — ١٣ ، ويقول : ان الانسان لا يؤمل الا فى نفسه . وان ما حدث عند فعله كذهاب الحجر عند الوقعة واحتراق الحطب عند مجامعة النار ، والالام عند الضربة ، فאלله الخالق له وكذلك المبتدىء له ، وجائز ان يجمع الحجر الثقيل الجو الرقيق الف عام فلا يخلق الله فيه هبوطا ، ويخلق سكونا ، وجائز ان يجتمع النار فى الحطب اوقاتا كثيرة ولا يخلق الله احتراقا ، وان توضع الجبال على الانسان فلا يجد ثقلها ، وان يخلق سكون الحجر الصغير عند وقعة الدافع له ولا يخلق اذهابه ولو دفعه اهل الارض جميعا و'عتمدوا عليه . وجائز ان يحرق الله انسانا بالنار ولا يالم بل يخلق فيه اللذة ، وجائز ان يضع الله الادراك مع العبد ، والعلم مع الموت . وكان يجوز ان يرفع الله ثقل السموات

١ — حجج نفى التوليد • وقد فصلت نظرية الكسب مثل عقيدة الجبر حججا في نفى التولد . فإذا كانت القدرة غير سابقة على الفعل بل توجد فقط مع الفعل ، ومع فعل واحد لا يتكرر ولا يتماثل ولا يختلف ولا يتضاد ، فمتى تم الفعل فإن القدرة لا تبقى بل تذهب معه . ومن ثم لا يتولد فعل من فعل آخر ببقاء القدرة . وكما أن الاستطاعة في الكسب غير متقدمة على الفعل فإنها أيضا لا تبقى بعد الفعل . ويحتاج الفعل في كل لحظة إلى استطاعة متجددة ، لا هي سابقة على الفعل مهددة له ، مستوفية لشروطه ، ولا هي تالية له يمكنها أن تقوم بفعل آخر لأنها في هذه الحالة تكون سابقة عليه وهذا محال . الإنسان مجرد مستقبل لقدرات لحظية كثرارات كهربية تدفعه إلى الفعل ثم يعود إلى جهوده من جديد . والحقيقة أن هذا الخلق المتجدد للقدرة على الأفعال هو القدرة الجديدة الناشئة عن الفرح بالقيام بالفعل والقوة غير المتوقعة التي تأتي للإنسان وهو بصدد تحقيق الفعل . هذه القوة غير المتوقعة نتيجة لبراءة الإنسان وطهارته ، والتزامه برسالته من داخل الإنسان وليست من خارج الإنسان ، من طبيعة شعوره ومخزون طاقته وليست من أي مصدر خارجي أو إرادة مشخصة (٥٠١) .

والأرضين حتى يكون ذلك أجمع أخف من ريشة ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئا . وقال : فما تنكر أن تكون في هذا الوقت بهكة جالسا في قبة قد ضربت عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيح سليم غير متوف . قال لا أنكر فلقب قبة ؟ وقيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين : أكون في الصين إذا رأيت أنى في الصين : قال : أكون في الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل إنسان في الصين : قال : أكون في الصين وإن كانت رجلى مربوطة برجل إنسان في العراق ، مقالات ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ .

(٥٠١) عند أهل السنة جميع ما سمته القدرية متولدا هو من فعل الله ، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلا في غير محل قدرته ، الأصول ص ١٣٨ ، القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم محلها ، وما يقع مابينا لمحل القدرة فلا يكون مقدورا بها بل يقع اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد ، الإرشاد ص ٢٣٠ ، إذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة الجسم وهو عندنا باطل ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ .

وتتفصل حجج نفى التوليد على النحو الآتى :

١ — الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين . وهى حجة خاطئة لان الاستطاعة ليست عرضا بل هى من مقومات الجوهر . والانسان غير القادر لا يكون انسانا بل جمادا . ووجود مضادات للقدرة لا يعدم القدرة . القدرة لها شروط وموانع . واذا عدمت لوجود الضد فان الضد يعدم لوجودها . وان عدمت لانتفاء شرط لها فان الشرط عرض مثل القدرة . وان كان جوهرنا فكيف يبقى العرض مع انتفاء الجوهر ؟ ولا يقال ان القدرة عدم محض لان العدم نفى ، والنفى عدم وجود على الاطلاق . هذا كله نسيان ان القدرة الباقية هى الاثر أى هى البناء الجديد الحادث من القدرة الاولى . فالحديث عن القدرة كمرض أو كجوهر أو كفعل عدم معرفة بطبيعة القدرة الباقية التى هى انفعال وليست فعلا . اما التولد الطبيعى فانه يدرس فى علم الطبيعة ، خاصة علم الآليات (الميكانيكا) فيها يتعلق بالجذب والطرء والقوة والمقاومة والفعل ورد الفعل . يظل السهم متحركا او الحجر جاريا الى أن تخف الحركة بالمقاومة أو بالاصطدام . وكذلك فعل الانسان القائم على القصد والدواعى يظل اثره قائما الى أن يضعف تقدم العهد أو بوجود أثر مضاد (٥٠٢) .

(٥٠٢) عند الاشعرية الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين ، الملل ج ٢ ص ١٤٤ ، وعند الجوينى القدرة الحادثة عرض من الاعراض ، وهى غير باقية . وهذا حكم جميع الاعراض ، الارشاد ص ٢١٧ ، الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى ، ولا يصح أن يوجد بعد الفعل ، الانصاف ص ٤٧ ، عند فريق من الاباضية الخوارج ، يحيى بن كامل ومحمد بن حرب وادريس الاباضى ، الاستطاعة لا تبقى وقتين ، مقالات ج ١ ص ١٧٤ ، ويستدل الجوينى على ذلك بعدم القدرة لوجود الضد ، الارشاد ص ٢١٧ — ٢١٨ ، وعند البلخى وبعض المعتزلة أيضا القدرة لا تبقى ، ولا توجد فى جارحة ميتة ولا عاجزة . وعندهم ان الاستطاعة لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاؤها . مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، ص ٢٧٧ ، كما أنكر الصالحى أن يكون الانسان يفعل فعلا عن طريق التولد ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ ، وكذلك عند الحسين بن محمد النجار ، الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلا ، ولكل فعل استطاعة تحدث معه اذا حدث . الاستطاعة لا تبقى فى وجودها وجود الفعل ، وفى عدمها عدم الفعل ، مقالات ج ١ ص ٢١٥ .

٢ .— الافعال في المستقبل كلها ممكنات ، والممكنات واقعة نحت
قدرة اخرى اعظم من قدرة الانسان ، وهى قدرة المؤله الشخص . والحقيقة
ان ذلك هو المطلوب اثباته وبالتالي تقوم الحجة على الدوران . كما ان
الممكن لا يستند الى شيء آخر غير الفعل الانساني ، وان تحويله الى فعل
مرتبط بالقصد والباطث والغاية . الممكن امكانية خالصة غير محددة ،
طاقة مخزونة في النفس لا تتحقق الا بفاعلياتها الداخلية وامكانيات تحققاتها
الخارجية (٥٠٣) .

٣ .— ان اعتبار مقدور لقادرين لا يبطل التولد بل يثبت الغاية . ان
كان هناك شيء تجذبه قدرة وتدفعه قدرة اخرى فان حركة الشيء تتحدد
بقدرته الغالبة المؤثرة في الشيء المتحرك . وان لم يتحرك الشيء تعادلت
القدرتان وامحى الاثر على الشيء . كما ان ذلك افتراض مسبق وليس
حجة بديهية . فالمقدور لقادر واحد بالاضافة الى الموانع ، ما دام الفعل
لا يكون فعلا لا في موقف (٥٠٤) .

٤ .— ان القول بان التولد نتيجة لمجرى السادات لا ينفي التولد بل
يشته ثم يفسره نفسيا طبيعيا . وهذا ما يرفضه الكسب الذي يجعل
مجرى السادات ابدا من خلق قدرة خارجية . ولا يمكن نفي مجرى السادات
لانه يثبت بالحس والمشاهدة والتجربة . ولا يمكن ان يكون من فعل رادة
خارجية والا لما كان مجرى السادات . فالعادة والارادة تقيضان . العادة

(٥٠٣) استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء ، المواقف ص ٣١٦ .

(٥٠٤) يقول الرازي : اذا التصق جزء واحد بيد زيد ثم جذبه أحدهما
دخل ما دفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر .
فاما ان يقع بهما معا وهو محال لانه يلزم ان يجتمع على الاثر مؤثران مستقلان
وهو محال على ما تقدم أولا بواحد منهما وهو المطلوب ، المحصل ص
١٤٥ ، الحجة نفسها في « المواقف » كالاتي : اذا التصق جسم بكف قادر
وجذبه أحدهما ودفعه الآخر الى جهة فان قلنا حركة تولدت من حركة اليد
فاما بهما فيلزم مقدور بين قادرين واما بأحدهما وهو تحكم محض معلوم
بحالائه وهذا لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيها قام بغير محل
القدرة ، المواقف ص ٣١٦ .

ارادة الدابضة الكامنة فيها . وايست ارادة مشخصة خارجة عنها ، مديا
او ضدها (٥٠٥) .

٥ — واذا كانت القدرة لا تبقى لا لنفسها ولا لبقاء يقوم بها فانها
تبقى على الاقل في الاثر الذي يتركه الفعل وفي السنة التي يتركها الانسان
وراءه بعد الاخترام . تقصم الحجة على فكر ديني الهى مقلوب وهو الاختلاف
بين الذات والغير . بل ان قسمة الاشياء الى جوهر وعرض فكر ديني
الهى مقلوب . الاشياء اشياء دون قسمة فيها الى اولى وثانوى (٥٠٦) .
وقد تتحول الحجج الايجابية لنفى التولد الى شبهات سلبية ضد انبسات
التولد . وهى شبهات يسهل الرد عليها على النحو الآتى :

١ — لا يعنى التولد ان الفاعل فاعل وهو ميت او غير قادر او معدوم
لان الفاعل هو مقدوره ، والانسان هو اثره ، وبالتالي يظل فعل الوحي
قائما حتى بعد الاخترام من خلال الاثر والسنة . بل ان فعل الانسان قد
يكون اكثر تاثيرا من خلال سننه واثاره وافكاره بعد الاخترام منه قبل ذلك .
فقد يؤدى الحصار المضروب حول الفاعل الحى اثناء حيته الى تقليص اثره
ولكن سران ما ينفجر هذا لاثر بعد فك الحصار وبعد الاخترام بفعل.

(٥٠٥) يقول الرازى : احتجاجا بحسن الامر والنهى بالقتل والكسر . . .
الله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار فى المباشر عقيب حصول هذه الانفعال
فى المباشر مسح الامر والنهى ، المحصل من ١٤٥ ، ويقول الايجى : لم لا
يكفى اجراء العادة بخلق هذه الامسـال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك ؟
المواقف من ٣١٧ .

(٥٠٦) فان قالوا : ولم زعمتم ان القدرة لا تبقى ؟ قيل لهم : لانها
لو بقيت لكانت لا تخلو ان تبقى لنفسها او لبقاء يقوم بها . فان كانت
تبقى لنفسها وجب ان تكون نفسها بقاء لها والا توجد الا باقية . ومن هذا
ما يوجب ان تكون باقية فى حال حدوثها . وان كانت تبقى ببقاء يقوم بها ،
والبقاء مسفة فقد قامت المسفة بالحفة والعرض بالعرض ، وذلك فاسد .
ولوجاز ان تقوم المسفة بالحفة لجاز ان تقوم بالقدرة قدرة ، وبالحياة حياة .
وبالعلم علم ، وذلك فاسد . اللع من ٩٤ .

توانين الطبيعية وفي مسار التاريخ (٥٠٧) .

٢ — لا يعنى التولد اثبات مقدورات لا تنتهى للانسان لان التولد كالفعل الاول داخل في حدود الطاقة . ومتى انتهى اثر الفعل الاول انتهى التولد اما لضعف السبب الاول او بمعارضته بسبب آخر أو لعدم العهد عليه . ولما كان التولد يتم في الزمان ، والزمان منناه كان التولد متناه كذلك اما بزمان الفعل أو بالاجل أو بالحياه (٥٠٨) .

٣ — ولا يعنى التولد استحقاق المدح والذم بعد الموت استحقاقا مباشرا ولكن يظل الحكم صادرا على الانسان في التاريخ اما مدحا اذا سن سنة حسنة واما ذما اذا سن سنة سيئة ودون ان يلغى ذلك مسؤولية الافراد بتوجيه اعمالهم في افعال التولد لانهم باستطاعتهم توليد افعال اخرى وايقاف الافعال المتولدة الاولى ، مقابلة سنة بسنة ، ومعارضته اثر باثر (٥٠٩) .

(٥٠٧) شبهة الاشاعرة هي ان التوليد يؤدي الى ان الفاعل فاعل وهو ميت او وهو غير قادر او معدوم ! ويرد القاضي عبد الجبار : الفاعل هو مقدوره ، والفعل يحتاج الى قدرة تتقدم الفعل وليس بالضرورة الى المساحبة . اذا لم يفقر اليها جاز حدوث ضدّها بدلا منها . فالافعال على ضربين : ا — مباشر يسح وجود أقل قليل الاجزاء منه في حال موته وزوال كونه قادرا ما لم يكن يفقر الى حياة مثل افعال القلوب ، وما زاد على الجزء الواحد فلا يجوز ب — المتولد الذي يولد اما شينا واحدا ولا بد لتجديد المسببات من تجديد الاسباب مثل النظر والعلم والاعتقاد والكلام والمجاورة والتأليف والتفريق ، وهو يجوز ان يوجد في حال الموت ما لم يحتج الى حياة كالعلم واما يولد حالا فحالا فلا يحتاج الى تجديد وهو يجوز في وجوده في حال الموت والعجز ، المحيط ، ص ٤٠٢ — ٤٠٣ .

(٥٠٨) وقضيتكم باختصاص العبد بمقدورات لا تنتهى ، ولا يعينكم بعد ذلك مناقضتكم اصلكم في الحكم بخروج بعض الاجناس من مقدورات العباد ، الارشاد ص ٢٣٢ .

(٥٠٩) هذه هي شبهة الاشاعرة ، ويرد عليها ابو هاشم قائلا ان الانسان يستحق الذم والعقاب على المسبب في حال وقوع السبب من جهة ، المحيط ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

٤ — ولا يقال أن ما يتراخى لا يقدر عليه العبد لان الانسان قادر على الغور وعلى التراخى معا . واستمرار الفعل يبدأ بفعل . وقدرة الانسان على الفعل قدرة في الزمان . ولما كان الزمان متصلا فان القدرة على الفعل بل والفعل ذاته يكون متصلا كذلك دون ما حاجة الى تدخل اراده خارجية . بل يتم ذلك من طبيعة الفعل ذاته واثره في الزمان (٥١٠) .

٥ — ولا تعنى المشاركة تقسيم العالم الى قسمين ، قسم للانسان ، وقسم لغيره . فهذا انكار لقدرة الانسان ومكانياتها ، وانكار لعواطف التاليف والتعظيم التي تود انبات قدرة شاملة وحاوية لكل شيء . وكيف ينكر التولد والكسب نفسه قائم على التولد ؟ الكسب مشاركة اجتماع ارادتين على شيء واحد . وبالتالي يكون فعل الانسان في لكسب متولدا عن فعل المؤله الشخص ؟ فالكسب يثبت التولد راسيا بمشاركة الله الانسان في الفعل في حين ان التولد يثبت أفقيا باستمرار فعل الانسان في الطبيعة (٥١١) .

ب — مخاطر نفى التوليد . وينتج عن نفى التوليد عدة مخاطر على حياة الانسان وافعاله في الطبيعة وسيطرته على مظاهرها وعلى نشأة العلم القائم على العلية وأهمها :

١ — انكار فاعلية الانسان في الطبيعة كإنكار الجبر والكسب لها

(٥١٠) هذه هي شبهة الاشاعرة ، ما يتراخى لا يقدر عليه . ويرد عليها القاضي عبد الجبار قائلا : المبتدأ لابد من قدرته عليه قبل وجوده بوقت واحد ولا يزيد ، وكذلك التولد الذي يصاحب السبب . فما اذا تأخر عنه مثل النظر والعلم والاعتقاد والحركة فانما يراد بذلك الوقت الواحد . فسبيل القدرة أن يتقدم بوقتين . وأما ان كان السبب يولد أمثاله فالواجب تقدمه على هذا السبب الاول بوقت واحد ثم يصح ان يعدم . والمسبب يقع بعد اوقات كثيرة ، المحيط ص ٤٠٦ — ٤٠٧ .

(٥١١) الذي يوجد في حيز الانسان هو فعله دون ما تعداه الى فعل غيره . ما تعداه ما تفرد به الله ، وهذا هو مذهب المجبرة في قولهم بالكسب ورأى صالح قبة ، المحيط ص ٣٨٠ .

وكان الله هو الفاعل الحق في ظواهر الطبيعة وليس فقط في أفعال الإنسان في حين أن اثبات التولد اثبات لقدرة الإنسان واثبات لفعله في الطبيعة . انكار التولد اثبات لعجز الإنسان وعدم استطاعته فعل شيء وانكار لاستمرار الفعل الانساني في الطبيعة على مظاهرها . والحقيقة أن ذلك خلط بين مستوى الحق ومستوى الواقع . فאלله صاحب كل شيء حق نظري ، والطبيعة مستقلة واقع عملي . كما انه تفسر حرفي للصور التشريعية التي تعبر عن هذا الحق النظري تأكيدا على وحدانية العالم من أجل ترسيخ وحدانية الشعور (٥١٢) .

٢ — تصور الفعل في محل أي مكان لا قبله ولا بعده وكأنه نقطة ساكنة على خط ساكن . في حين أن الفعل تعبير عن القدرة ، والقدرة حركة ، والفعل حياة . ومن ثم كان أثره أقرب إلى الحركة منه إلى السكون ، ومن الكيف منه إلى الكم . انكار التولد إذن نظرية تقوم على الانقطاع لا على الاتصال ، على التجزئة في الكم لا على التواصل في الكيف . ما يجعل الفعل الانساني مبتورا من النهاية ، محاصرا منذ البداية ، نهرا مغلقا المصب .

٣ — نفى قانون العلية وانكار الصلة الضرورية بين العلة والمعلول .

(٥١٢) المتولد مقدور فان قضى بذلك خاصة كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل . وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضا المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليس فعلا لله ولكنه واقع عن سبب مقدور موجب لما عداه وذلك خروج من الدين وانسلاال عن مذهب المسلمين ، الارشاد ص ٢٣٢ ، وكل ما دلنا على تفرد الباري بخلق كل حادث فهو جاء ردا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل الاسباب ، الارشاد ص ٢٣٢ ، من قال بالتولد من فعل انسان أوحى بأنه من فعل الانسان والحي وما تولد من غير حي فهو من فعل الطبيعة أبطل الحقائق وغابت عنه موجبات العقول . والصواب أن كل ما في العالم من جسم أو عرض من جسم أو أثر من جسم خلق الله بنص القرآن وحكم الله سواء كان من حي أو جماد ، الفصل ج ٥ ص ١٣٢ — ١٣٣ .

المسزوم يمسز ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء ، والنار تسرى في القطن ولا تحرق ! وهذا هدم لقوانين الطبيعة وقضاء على العلم . حينئذ تسلم الخرافة بإثبات أن المؤله المشخص هو الذى يتدخل لايقاف السهم أو يصحاله أو في تعليق الحجر أو استقاطه أو في احراق القطن أو تبريده ! وكان هذا التدخل المتوهم هو أعظم دليل على وجوده وقدرته وإرادته ! إن نفي التوليد انكار لقانون العلية وأنه طالما وجد السبب وجد المسبب ، وبكفى أن تحدث القدرة السبب أولا ويظل الفعل للسبب بعد ذلك . التوسط بالاسباب في أعمال الطبيعة هو قوام الفكر العلمى والعملى . ولكن الفكر الدينى الإلهى ينازعه سلطانه ويجعل فعل الاسباب من المؤله المشخص يتعامل مع الطبيعة مباشرة دون توسط بالاسباب . انكار التولد بسلب الانسان فعله ، ويعطى المؤله اخص خصائص الانسان . وإنى التفسيرين أقرب الى العقل والمشاهدة ؟ تدخل المعبود المشخص في ذواهر الطبيعة لأحداثها أم أحداثها بفعل لانسان ؟ أن انكار التولد يعنى زحزحة الانسان عن مكانه لانساح المجال لقدرة المؤله المشخص وإثبات أعمال الانسان والطبيعة له (٥١٣) .

(٥١٣) الذى وصفوه بكونه متولدا لا يخلو اما أن يكون مقدورا أو غير مقدور . فإن كان مقدورا كان ذلك باطلا من وجهين أحدهما أن السبب على أصوله موجود للسبب عند تقدير ارتفاع الموانع . فإذا كان المسبب واجبا عند وجود السبب أو بعده فينبغى أن يستقل بوجوبه ويستغنى عن تأثير القدرة فيه . ولو تخلفنا اعتقاد مذهب التولد وخطر لنا وجوب السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا فوجد المسبب بوجود السبب . . . والوجه الثانى أن المسبب لو كان مقدور التصور وقوعه دون توسط السبب . والدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للبارى إذا لم يتسبب العبد اليه فانه يقع مقدورا له من غير افتقار الى توسط سبب ، الإرشاد ص ٢٣١ ؟ ويقول الأشاعرة : حدوث كل فعل لا من فاعل فيه ابطال لدلالة الموحدين على اثبات الصانع . بيد الانسان وتر قوسه ، ويرسل السهم من يده فلا يخلق الله في السهم ذهابا ، ويقع السهم على ما أرسله ولا يكسره ولا يقطعه . ويجوز الجمع بين النار والقطن بلا احتراق ، وخلق الولد قبل الوحد ، وخلق السمن قبل العلف ، ووقوف الحجر في الهواء ، الاسول ص ١٢٨ — ١٣٠ ، وكل من زعم من القدرية أن المخلوق يجوز أن

٤ — يحدث الله في المعلول مرة واحدة ولا ضمان لحدوث المعلول مرة ثانية الا بقدرته متجددة في العلة . فالسهم يصدر ولا يصيب ، والحجر يقع ويتعلق في الهواء والنار تسرى في القطن ولا تحرق ، وهذا انكار لقوانين الطبيعة واطرادها وابطال للحياة الانسانية . ولا يعنى التولد غياب السبب مطلقا وزحزحة الارادة :الالهية بل يعنى استمرار اثره . فالسبب مصدر الفعل أو القوة المؤثرة الناشئة عنه ، وهى سنن الكون التى تحكم بها الارادة الالهية مسار العالم . تحكم الارادة العالم بتوسط الاشياء وليس مباشرة (٥١٤) .

٥ — مزاحمة الفكر الغيبي للفكر العلمى . اذ يتضح في موضوع التوليد الصراع بين الفكر الدينى الغيبي ، والفكر الدينى العلمى . وهى

يحدث في غيره اعراضا وتاليفا فلا دليل له عن طريق العقل على أن الله هو الفاعل لتأليف أجزاء السماء وحركات الكواكب ، الاصول ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المباشر خلق الله فينا من حيث الكسب اما المتولد فان الله متفرد بخلقه ، الشرح ص ٣٢٤ .

(٥١٤) ذهب الباقلانى وسائر الاشعرية الى انه ليس في النار حر ، ولا في الثلج برد ، ولا في الزيتون زيت ، ولا في العنب عصير ، ولا في الانسان دم ! وهذا تخليط وانكار لما يعرف بالحواس وضرورة العقل . ثم هم يقولون مع ذلك أن للزجاج والحصى طعما ورائحة وان لقشور العنب رائحة وأن للفلك طعما ورائحة . دعواهم أن الله خلق كل حر نجده في النار عند مسنا اياها ، وكذلك خلق البرد في الثلج عند مسنا اياه ، وكذلك خلق الزيت عند عصر الزيتون والعصير عند عصر العنب ، والدم عند قطع الشرايين . فاذا كانت هذه شهادة الحواس فمن أين ان للزجاج طعما ورائحة وللفلك طعما ورائحة ؟ لعل الناس ليس في الارض منهم أحد وانها ذلك خلقتهم الله عند رؤيتهم ، ولعل البطون لا مصارين فيها ، والرؤوس لا ادمغة فيها ولكن الله خلق ذلك عند الشدخ والشق . كل ذلك مكذب بالنصوص التى ترى أن الحر في النار ، وان الشجرة تنبت وبان السكر والعصير مأخوذ من التمر والعنب . وقد قيل اطحى من العسل وأمر من الصبر وأحر من النار ، الفصل ج ٥ ص ١٣٥ — ١٣٦ ، الاعتماد على رأى المحققين من الحكماء على نفى تأثير الجسم في ايجاد الجسم مع أنهم يقولون بالفيض وأقرب الى اثبات العلوية والسببية ، الملل ج ١ ص ١٤٩ — ١٥٠ .

المعركة الرئيسية في الطبيعيات . ويظل الفكر في التولد متذبذبا بين العاطفة والعقل ، بين الخرافة والعلم . ويظل المؤله المشخص متحفزا باستمرار لسلب الانسان كل ما يختص به ، ويعطى له اخص خصائص الانسان . يظل الانسان بلا عمل أو قدرة أو اختصاص . واذا كان من وظائف التوحيد كونه فكرة محددة مهمتها التمييز بين المستويات ، بين المادة والصورة ، فان المؤله المشخص يلغى عمل الفكرة المحددة ويخلط بين المستويات (٥١٥) .

٢ — اثبات التوليد .

لما كانت الاستطاعة لا توجد فقط قبل الفعل أو مع الفعل بل أيضا بعد الفعل ثبت التولد (٥١٦) . فالانسان بعد أن يقوم بفعل مبدئى يبقى اثر

(٥١٥) عند القديم المبتدا من فعله ان صحت اعادته لم يزل تعلقه به ، المحيط ص ٤٠٧ .

(٥١٦) عند ضرار بن عمر الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعده الفعل ، الفرق ص ٢١٤ ، لذلك سوى ضرار بين المباشر والتولد ، الشرح ص ٣٢٤ ، في أن التولد كالمباشر من فعل العبد ، المحيط ص ٣٨٠ ، اطلقت المعتزلة على بقاء القدرة ، الارشاد ص ٢١٧ ، اثبات التولد ، المحيط ص ٢٢٩ ، لما أسندت المعتزلة افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتيبا قالوا بالتوليد ، وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد والمفتاح ، المواقف ص ٣١٦ ، كما يقول أبو الهذيل وبشر بن المعتز وهشام الفوطى بالتولد ، الانتصار ص ١٧٠ — ١٧١ ، الافعال اما مبتدا أو متولد ، المحيط ص ٣٨٩ ، المباشر هو الذى يحل محل القدرة والتولد ما عداه ، المحيط ص ٣٩١ ، والحقيقة أن المعتزلة في سؤال : هل تبقى الاستطاعة أم لا على مقالين : ١ — أبو الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن بشر والاسكافى واكثر المعتزلة يقولون بالبقاء ب — البلخى ورفاعة يقولون بأنها لا تبقى وقتين ، وأنه يستحيل بقاءها ، وأن الفعل يوجد في الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة . ولكن لا يجوز حدوثه مع المعجز بل يخلق الله في الوقت الثانى قدرة فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ ، أجاز البعض مثل البلخى وجعفر بن حرب والاسكافى وقوع الفعل مباشرة بقوة معدومة . مقالات ج ١ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، أنظر شبهة لو صح التوليد لصح الفعل ابتداء وعدم انطباقها على المعتزلة لانهم يقولون بالفعل المباشر ابتداء وليس فقط بالفعل المتولد ، المحيط ج ٩ ، التوليد ص ٢٧١ ، ص ٧٦ — ٧٧ .

هذا الفعل قائما وتظل فاعليته سارية الى ان تحدث موانع توقفها كفاعلية مضادة اعظم أو كضعف في تمثيل الفاعلية أو تأكلها بمرور الزمن .
الفعل المباشر هو الذى لا تبقى استطاعته في وقتين في حين أن الفعل المتولد يحدث باثر القدرة الاولى دون حاجة الى بدء ثان . وكما ان القدرة في المبتدأ سابقة على الفعل فكذلك القدرة في المتولد سابقة على الفعل .
والفرق بين القدرتين أن الاولى مباشرة والثانية متولدة . ولا يعنى غياب الفاعل غياب الفعل لان الفعل مشروط بالقدرة لا بالفاعل . وما دامت القدرة موجودة فالفعل موجود . ولا يهم أن تكون القدرة المتقدمة باقية بفعل الابتداء أم باقية بارادة خارجية . فلا معنى لاثبات ارادة خارجية تبقى على القدرة واستمرار الفعل ما دامت موجودة . والاستمرار في الوجود اسهل من الوجود ابتداء . لا يقع الفعل المباشر على الاطلاق بقدرة معدومة لانه هو الفعل المبدئى . والامر فعل . وطالما كان موجها فهو فعل ، وفعله باق ما بقى الزمان ، ولا يحتاج الى أمر مجدد . الفعل للتكرار على ما يقول الاصوليون . التوليد اذن اما أن يحدث في الحال أو يحدث في الاستمرار . الاول كالفعل الناتج عن فعل آخر ، والثانى كالفعل الذى يحتاج الى وقت يختبر فيه وينضج ويظهر بعد مدة من الزمان (٥١٧) .

١ — حجج اثبات التوليد . ومع ان اثبات التوليد لا يحتاج الى أدلة فهو تجربة واقعية وشهادة حسية ضرورية الا ان هناك عدة أدلة تثبت وجوده سواء كانت عقلية أم عقلية منها :

١ — يثبت التوليد باثبات العلية أو السببية لانه يقوم عليها وعلى التوسط بالسبب . يحدث الفعل بتوسط سبب لا بطريق مباشر ، خادمة اذا كان الفعل يتطلب قدرة اعظم من القدرة الاولى ولا يمكن أن يحدث

(٥١٧) قسمت المعتزلة المتولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه ، والى ما توليده حال حدوثه ودوامه . الاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهن المولد للألم ، والثانى كالاغتماد اللازم السفلى ، الموافق ص ٣١٨ .

بالقدرة في الحال الاول . فكثيرا ما اثرت فكرة في التاريخ ، وامتد أثرها أضعاف ظهورها في الحال الاول . ان الفعل الاول القائم على صفاء الباعث وكمال الغاية يتطور بطبيعته وقادر على احتواء أكبر قدر ممكن من الواقع (٥١٨) . وقد يكون السبب نوعين ، سبب معنوى فكرى نظرى خالص مثل الإنكار والسنن والقوانين وأثرها في التاريخ ، وسبب مادى مباشر وهو العلل المادية في الظواهر الطبيعية . الاولى اسباب غير مباشرة او معنوية والثانية اسباب مباشرة او مادية . لا يحتاج اثبات التولد اذن الى اثبات التوسط بالسبب المادى وحده فالتولد بقاء معنوى للفعل الاول واستمراره في الزمان . ليس الفعل هو الفعل الطبيعى فحسب الذى يحتاج الى مسبب مادى متوسط حتى يحدث أثره بل هو أيضا الفعل الانسانى الذى يحدث أثره بتحوله الى باعث مستمر في شعور الآخرين او الى ابداع مستمر في شعور الانسان كما هو الحال في افعال الشعور . من اعتقاد ونظر وخلق . ومن ثم يكون السؤال عن سبب الفعل هل هو السبب أم القادر سؤالاً بغير ذى دلالة لان الفعل هو صاحب الاثر . والاسباب لا تؤثر بنفسها دون فعل انسانى . النار تطهى وتحرق والفعل الانسانى هو الذى يجعلها اما تطهى او تحرق . وكل سؤال عن السبب المباشر في الطهى والاحراق هل هو الانسان كفعل أم النار كسبب سؤال تحت الدلالة ، وما تحت الدلالة أو فوقها لا معنى له (٥١٩) . المتولد هو

(٥١٨) المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع مباشرة بالقدرة الحادثة عن غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه أعداد من الحمل موازية لاعداد أجزائه فيرتفع بها وذلك محال ، المواقف ص ٣١٦ — ٣١٧ ، علمنا فيها تفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء ومحل الاجسام انها تقع بحسب السبب وما يقع من جهة غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله من الاسباب بل لا يقع أصلا مع حصول السبب منا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٤٢ .

(٥١٩) ذهبت المعتزلة الى أن ما يقع متباينا لمحل القدرة او للجملة التى محل القدرة منها فيجوز وقوعه متولدا عن سبب مقدور مباشر بالقدرة .

الفعل الذى بسبب منى يكون فى غيرى . وقد يقع فى نفسى وقد يقع فى غيرى . وقد تتولد الافعال فى الثانى والثالث والرابع الى ما لا نهاية حتى يضعف اثر الفعل ما دام السبب الاول قائما ، وما دامت القدرة ما زالت مؤثرة . يحدث التولد آليا دون توافر القصد والنية والغاية والا كان فعلا مباشرا (٥٢٠) . فاذا ما ترك السبب هل يبقى المسبب ؟ يمكن بقاء المسبب حتى بقاء السبب ما دامت القدرة حالة فى الاشياء (٥٢١) . تبقى الحرارة وتنتقل بالمجسورة والمهاسة بالرغم من انطفاء النار الاولى . لا يهم السبب الاول فى الفعل فقد تتداخل فى الفعل عدة اسباب ، اليد

فاذا اندفع الحجر عند الاعتماد عليه فاندفاعه متولد عن الاعتماد والقائم بمحل القدرة . ثم المتولد عندهم فعل لفاعل السبب وهو مقدور له بتوسط السبب . ومن المتولدات ما يقوم بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد عن النظر القائم بمحل القدرة ، الارشاد ص ٢٣٠ ، ليس السبب هو المولد بل القادر والمسبب واسطة بينه وبين الفاعل وان كنا نمنع اطلاق الموجب على الفاعل لان الطريقة الفعلية تنافى الايجاب . لا يصح ان يقال ان السبب هو المولد لانه من أسماء الفاعلين ، ولا يقال حادث بالسبب لان حدوثه بالقادر بل يقال أحدثه القادر بهذا السبب . ويجوز أبو على وأبو هاشم فى المتولد ان يجامع السبب كما يجيزان ان يتقدم المسبب الذى يولده بلا واسطة بكثير من وقت واحد . ويقولان فيها يتقدمه فى الوجود أنه قد خرج من أن يكون فى مقدوره للقبح أمره ونهيه ، التوليد ص ١٤ ، السبب اما أن يقترب بسببه أو يتراخى عن سببه بعد وجود المسبب . قد يصح وجود عارض يمنع وجود المسبب ، وهذا ممتنع فى المبدأ ، المحيط ص ٣٩٢ — ٣٩٣ .

(٥٢٠) اختلفت المعتزلة فى التولد ما هو ؟ — هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى ب — الفعل الذى اوجبت سببه فخرج منى دون أن يمكننى تركه وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى ج — الفعل الثالث الذى يلى مرادى ثم الالم الذى يلى الغربة د — الاسكافى ، كل فعل يتهدى وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة فهو متولد والا كان مباشرا ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ — ٨٥ .

(٥٢١) اختلفوا هل يجوز أن يترك التولد اذا ترك سببه أم لا على مقالين : أ — عباد والجبائى يترك السبب فأما المسبب فمحال أن يكون الترك لسببه تاركا له ب — قد نترك المسبب بتركنا السبب ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ .

والآلة وطبيعة الجسم المضروب ، وليس سببا واحدا (٥٢٢) . وقد تنعدم الاسباب والمسببات وقد تكون مصاحبة لها . وقد يكون التقدم بأكثر من وقت (٥٢٣) . والعلاقة بين السبب والمسبب علاقة حتمية ضرورية ، اذا وجد السبب وجد المسبب (٥٢٤) . ولكن هل يوجد السبب دون فاعل (٥٢٥) ؟ هل يوجد السبب دون قدرة (٥٢٦) ؟ هل يجوز أن يقع الفعل من الله بلا سبب (٥٢٧) ؟

ان موضوع السببية هو موضوع العلية . فالحصلة بين السبب

(٥٢٢) اختلفوا في التولد اذا بعد عن السبب هل يكون المسبب الاول ؟
١ — الاسكافي وكثير من مثبتي التولد ، الاحراق فعل لن رمى نفسه في النار ب — فعل للرأى بالسهم والمضرب بالنار ج — فعل للمعترض بجسم الطفل .

(٥٢٣) اختلف مثبتوا التولد من المعتزلة في الاسباب التي تكون عنها المسببات هل متقدمة لها او موجود معها ؟ ١ — السبب مع المسبب لا يتقدمه ب — منها ما يتقدم ومنها ما يصاحب ج — منها ما يتقدمه د — جواز التقدم أكثر من وقت واحد ، مقالات ج ٢ ص ٨٧ .

(٥٢٤) هل السبب موجب للمسبب أم لا ؟ ١ — أكثر المعتزلة المثبتين للتولد يجيبون نعم ب — الجبائي يجيب بلا ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ ، واختلفوا في التوجه مما يتولد من الفعل اذا حدث سببه ولم يقع التولد ١ — نعم ب — لا ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

(٥٢٥) واختلفوا في الشيء المولد للفعل ما هو ؟ ١ — هو الفاعل للسبب ب — السبب دون الفاعل ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٥٢٦) واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد ١ — عند أكثر أهل النظر مقدور عليه ما لم يقع سببه فاذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدورا ب — مقدور مع وجود سببه ، مقالات ج ٢ ص ٩٠ .

(٥٢٧) اختلفوا في القديم هل يجوز أن يقع الفعل منه متولدا عن سبب ؟ ١ — لا بل من الاختراع ب — نعم عن طريق التولد الا الاجسام ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ ، وهذا يدل على أن الفكر العلى ليس غائبا عن الفكر الطبيعي بل ان الفكر الطبيعي هو تطور للفكر العلى ، فكر علمي موضوعي بعد القضاء على العواطف والانفعالات ، والصور والتشبيهات .

والمسبب هي الصلة بين العلة والمعلول ، مرة بالفاظ المنكبين ومرة أخرى بمصطلحات الحكماء . ونظرا لتقدم الاستطاعة على الفعل فان العلة تكون متقدمة على المعلول كتقدم السبب على المسبب (٥٢٨) . العلة عند القدماء هي العلة الفاعلة مع ان العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . فالغايات هي المحركات كبوامث . السبب الحقيقي للارادة هو الباعث ، والباعث هو السبب الارادى . ويشمل الباعث الدواعى والمقاصد والغايات ، وهى الافعال الانسانية المستمرة فى العالم الانسانى (٥٢٩) . لذلك هناك فرق فى التوليد بين السبب الطبيعى المسمى الذى يحدث بقاء الشيء، مثل الجهد الانسانى ، والسبب المادى العرف . فنبات البذرة تعنى ان جهد الانسان هو الفاعل الانسانى ولا تعنى ان الانسان قد دخل البذرة وانبتها . يحدث الفاعل الطبيعى طبقا لقوانين الطبيعة (٥٣٠) . ولا يهم حدوث التوليد بسبب متوسط او بعدة اسباب تؤدى كلها فى النهاية الى الفعل المتولد . فالفعل عادة عملية واحدة ، واقعة سلوكية واحدة لا يمكن تجزئتها الى اول ووسط ونهاية او الى اسباب تتركب وتتالف تؤدى

(٥٢٨) اختلفوا فى العلل على عشرة اقاويل : ١ - الاسكافى ، العلة علتان ، فعل مع المعلول وعلة قبل المعلول ، علة الاضطراب مع المعلول وعلة الاختيار قبل المعلول ٢ - بشر ، علة كل شيء قبله وليس معه ٣ - العلة قبل المعلول من حيث كانت . والعلة علتان ، علة موجبة وعلة قبل معلولها ، وقد يكون معها التصرف والاختيار ٤ - الجبائى ، العلة علتان ، علة قبل المعلول متقدمة بوقت واحد ، وعلة مع معلولها ٥ - العلة لا تكون الا مع معلولها وما تقدم ليس علة ٦ - ابراهيم البخارى ، العجز يوجب الضرورة ، والاستطاعة توجب الاختيار ٧ - العجز لا يوجب الضرورة والاستطاعة نوجب الاختيار ٨ - فى المدرك للشيء طبيعة تولد الادراك ، رأى البعض ذلك ٩ - عباد بن سليمان ، العلة لا تكون الا مع معلولها ، وانكروا ان تكون الاستطاعة علة ١٠ - النظام ، العلل فيها ما يتقدم المعلول وعلة تكون مع معلولها ، مقالات ج ٢ ص ٦٩ - ٧١ .

(٥٢٩) عند أبى على وأبى هاشم لا تقس الارادة لسبب ولا تكون سببا لغيرها .

(٥٣٠) هذا ما قصده الشاعر بقوله :

على ان اسمعى وليس على ادراك النجاح

في النهاية الى المسبب . فهذه نظرية كمية او ذوع كيفى وتجزئة لكل ، وتركيب لبسيط (٥٣١) . ان تحليل الظواهر ذات الاسباب المجهولة بفعل المعبود فكر اسطوري . فالظواهر التي لا تعلل بالعلل المباشرة يمكن تحليلها بعلل غير مباشرة وتكون ايضا عللا طبيعية . فاذا تم ادراك دون حواس فلا ريب ان هناك حاسة داخلية قد تم الادراك بها ، قد يكون حذسا او معرفة طبيعية او فكرة فطرية . واذا تهيات العلة وقع المعلول بالضرورة . وان لم يقع المعلول فاما ان العلة ليست علة او لوجود مانع اخر وهى علة معارضة اقوى من وقوع المعلول . وارجاع غياب العلة مع وجود المعلول الى تدخل ارادة خارجية مشخصة يظل فكر اسطوريا (٥٣٢) .

٢ — نسبة الفعل الى الانسان دون الله ، وذلك لان البواعث ليست متولدة بفعل ارادة خارجية بل هى من طبيعة الانسان ، من وجوده في العالم ، ومن حضور الفكر فيه ، وتمثله للغايات والمقاصد التى هى حقائق انسانية عامة ممكنة تمثل بناء مثاليا للعالم ، وهو البناء الواقعى الدائم الذى يمكن ان يتحقق بفعل الانسان والذى يعبر عن كمال الطبيعة والذى لا يبقى واقعا الا اذا حققه فعل الانسان وظل حارسا له (٥٣٣) . التوليد فعل انساني خالص وليس فعل اية ارادة خارجية مشخصة . وعلى فرض ان هناك ارادة كاملة موجودة على الاطلاق تفعل فعلا مباشرا لانها حياة

(٥٣١) اختلفت المعتزلة في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع . فقيل انه يتولد من الاعتماد . وقال ابو هاشم في المعتمد من قولين انه يتولد من الوهن ، والوهن من الاعتماد لان الالم بقدر الوهن قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد . ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يؤلم القوى المكتنز ، وما هو الا لاختلاف ما يوجب فيها من الوهن ، الموافق ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٥٣٢) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٢ .

(٥٣٣) قد تكون الدواعى من فعل الله . فلو ولدت لوجب ان تكون الارادة من فعله ، وان السبب يجب كونه فعلا لفاعل السبب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٣١ .

مطلق فانه ليس هناك ما يمنع من وضع الكون على نحو معين ابتداء ثم ترك الحوادث فيه لفعل التطور ولقوانين الطبيعة لما في الطبيعة من فعل وكمون . كل فعل لا يبدأ من عدم . وفعل الآخر انما هو استمرار لفعل الاول ما دامت الافعال كلها موجهة نحو غاية واحدة ، وتصدر عن باعث واحد . ولولا الاستمرار في الفعل لكان الانسان يفعل في هذا العالم نطا ويؤثر قفزا ، لكل قدرة ، وهو انكار لوجود الانسان مع الآخرين ولوجوده في التاريخ (٥٣٤) .

ولا يحتاج التوليد لتدخل ارادة خارجية مشخصة تضمن بقاء الاستطاعة بعد الفعل لتوليد افعال أخرى بل يعنى وجود عوامل جعلت الاستطاعة باقية مثل ثوائر الباعث عند الآخرين وارتفاع الموانع . ولا يختلف السبب الموجب باختلاف الفاعلين لان السبب يفعل من جهة الانسان (٥٣٥) . التوليد وصف للفعل الانساني وبقائه في الزمان أو هو وصف للفعل الطبيعي .

(٥٣٤) منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله بل جميع افعاله بالمباشرة ، ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليهِ والا احتاج في فعله الى سبب ، الموافق ص ٣١٨ ، من رام دفع حجر في جهة اندفع اليه بحسب قصده وارادته . وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق . فهو بواسطة مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف المقدور . فالأيد يقوى على محل مما لا يقوى على حمله الضعيف . ولو كان واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبال باعتماد الضعيف النحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوي ، الموافق ص ٣١٧ ، نسبة الفعل الى العبد دون الله ، استحالة مقدور واحد لقادرين ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٧ ، ص ٨١ .

(٥٣٥) لذلك منع أبو على هذه الاسباب اذا وجدت من جهة الله أن تولد ، المحيط ص ٣٩٥ ، ص ٣٩٨ — ٤٠١ ، ويمكن ايجاز أوجه الفرق في التوليد بين الانسان والله في الآتي : ١ — أجناس لا يقدر على ايجادها الا بالاسباب والله قادر على ايجادها ابتداء ب — السبب يصح وجوده ويعرض له عارض على عكس اسباب الله التي قد يوجدونها دون مسبباتها ج — ما يفعله الله لسبب يصح أن يفعله ابتداء على عكس الانسان د — رابطة ضرورية بين السبب والمسبب عند الانسان على عكس الله ، المحيط ص ٣٩٧ — ٤٠١ ، السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب ، الشرح ص ٣٨٨ ، ولا يجوز عند أبي على وأبي هاشم توليد المسبب الواحد من سببين ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ .

وكل محاولة لوصف أى فعل خارجى عن الفعل الانسانى والفعل الطبيعى بالتوليد ما هو الا اسقاط من الانسان على غيره . وهذا الاسقاط ذاته ضد عواطف التأليه لانه يجعل المعبود فى حاجة الى توسط بالسبب . واثبات قدرة اعظم من السبب وقوع فى الجبر والغاء للعلية واطراد قوانين الطبيعى واطرادها الى اثبات توليد فى افعال المعبود ، فهذا وضع طبيعى ولا يقال ان القادر على الفعل ابتداء قادر عليه توليدا بطريق الاولى لان ذلك فكر دينى الهى وليس فكرا دينيا علميا ، واسقاط لعاطفة وليس تحليلا اعقل . لا يعنى حدوث التوليد من الانسان انه لابد وان يحدث من المعبود والا لكان اضعف قدرة لان التوليد ليس وسيلة لاثبات قدرة أحد اعظم أو اقل بل هو وصف لفعل الانسان واثره فى الواقع وعلى الآخرين . ولا يعنى عدم وقوع التوليد من المعبود عدم وقوعه من الانسان لان التوليد واقعة انسانية لها ما يثبتها فى استمرار الفعل واطراد الاسباب والعلل . ولا تحتاج قوانين الطبيعى وانكار للتولد أى وقوع فى التناقض باثبات شىء يؤدى الى نفيه . وجريان للعادة (٥٣٦) .

لذلك كانت الشبه لتي قيلت فى افعال المعبود شبها حقيقية تبين ان اثبات التوليد تناقض ينافى عواطف التعظيم والاجلال . فالتوليد يدل على ان المعبود فى حاجة الى سبب أو آلة . واثبات الفرق بين الانسان والمعبود فى ان الاول يحتاج الى آلة فى حين ان الثانى لا يحتاج تمنى لا يمنع من توة المعارض ، كما يؤدى القول بالتوليد الى نفي الارادة واعطاء القدرة للسبب تفعل محل الارادة بل وتكون الارادة خاضعة للسبب (٥٣٧) . ولما كان يفترض فى المعبود العزم فان التوليد فى افعاله حد من قدرته واعطاء القدرة للسبب فتكون افعاله مشابهة لافعال الانسان القائمة على اطراد العادات وارتباط الاسباب بالمسببات (٥٣٨) . ولماذا يفعل المعبود التولد وهو

(٥٣٦) فى انه سبحانه يصح ان يفعل على جهة التوليد كصحته منا ،
المغنى ج ٩ ، ص ٩٤ ، ص ٩٨ .

(٥٣٧) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٠٢ — ١٠٥ .

(٥٣٨) المغنى ج ٩ ، ص ١٠٧ — ١٠٩ .

تقدر على الانفعال ابتداء ؟ وما الغاية من وضع الاسباب في الطبيعة اذا كانت لا تفعل بذاتها ولا تستقل ، ومهددة بالتوقف والاضطراب بل والانعكاس في أية لحظة ؟ الا يؤدي التوليد الى الشرك واشبات مقتور لقادرين ، المعبود والسبب ؟ وان كان لا حاجة للمعبود للسبب يكون وضع السبب اذن عبثا . واذا كانت المصلحة تقتضى في هذا العالم وضع الاسباب فما المصلحة في وضعها في عالم آخر (٥٣٩) ؟ لذلك فضل البعض جعل أعمال 'المعبود كلها ابتداء لا توليدا لان المعبود لا يحتاج الى سبب في مقابل الانسان الذي لا يقدر أن يفعل ابتداء ما يفعله بالتولد لانه في حاجة الى الاسباب . وزيادة في التعظيم فان ما يفعله المعبود متولدا يصح منه بدؤه . وحينئذ يكون السؤال : فما الداعي الى التوليد (٥٤٠) ؟

٣ — وقد ورد الامر والنهي بالانفعال المتولدة كما ورد بالانفعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والايام . هناك اثر لفعل الانسان بعد الموت في حياة الآخرين مثل اثر القدوة على التغيرات الثورية وطاعة الجماهير ، واثار الفكر الثوري في تحقيق الثورة (٥٤١) . كما ان التوليد ، بما انه فعل الانسان ومناطق التكليف ويستحق عليه المدح والذم . النظر والعلم والاعتقاد وجميع افعال الشعور قائمة على التوليد . ولا يعنى وقوع ذلك في حياته فقط بل يعنى ايضا ترتب نتائج سيئة وضارة لفعله عند الآخرين . ليس الفعل المتولد هو فعل الساهى والنائم بل هو فعل ارادى مقصود من حيث الاثر والاستمرار . ان استحقاق لزم والمادح لا

(٥٣٩) المصدر السابق ص ١٠٩ — ١١١ .

(٥٤٠) المصدر السابق ص ٩٤ ، ص ١١٩ ، ص ١٢٠ .

(٥٤١) هذا هو معنى الحديث المشهور ، ان سن سنة حسنة فله مثلها ومن سن سنة سيئة فله مثلها مع أن الغرامة والعوض ليست متولدة لانها نتائج الفعل الشرعى ، المحيط ص ٣٩١ ، وقد فرق أبو الهذيل بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح . وقال لا يجوز وجود أفعال القلوب من الفاعل مع قدرته عليه ولا مع موته واجاز وجود أفعال الجوارح من الفاعل منا بعد موته وبعد عدم قدرته ان كان حيا لم يموت ، وقال ان الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة قبل الموت والعجز ، الملل ج ١ ص ٧٧ .

يتم على الفعل الوقتى بل على الفعل المستجر فلا يتغير المدح والذم بعد ظهور الاثر لانهمما حكمان قائمان على الفعل في الزمان وليس على الفعل اللخلى . وهذا لا ينفى امكانية تغير الانسان لفعله حين يشعر بإمكانية فعل أفضل ، فإذا غير الفعل تغير الحكم . ولكن يتم ذلك في حياته . فبعد الحياة لا توجد امكانية تغير أو استدراك لا عن طريق التنبى أو في حياة الآخرين (٥٤٢) .

ب — أقسام التوليد . تنقسم أفعال التوليد الى ثلاثة أقسام : الاول عندما يفعل الانسان في نفسه شيئا يتولد عنه فعل في غيره . وفي هذه الحالة يكون الفعل هو المولد والغير المولد منه ، ويكون الفعل هنا منتقلا من الذات الى الآخر . والثانى عندما يفعل الانسان في غيره أفعالا نولد من اسباب يفعلها في نفسه . فالتولد هنا يخضع لقانون السببية دون ما حاجة الى فاعل ومفعول . يكون الطرفان في هذه الحالة على المستوى نفسه ، وتكون العلاقة مساواة بين علة ومعلول . والثالث عندما تكون المتولدات أفعال لا فاعل لها بل تخضع لقوانين عامة أو أن تكون الاعراض متولدة من أفعال الاجسام (٥٤٣) . ولما كان التوليد ظاهرة انسانية

(٥٤٢) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد الى اخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ، باثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف اليه القبيح ، الشرح ص ٣٨٩ ، المتولد والمباشر من حيث الاحكام سيان في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب حتى حصل في كل منهما الشرط ، المحيط ص ٣٩٢ ، المتولد كالمباشر فيه تأثير ومدح وذم وارادة وطبع واختيار ، الشرح ص ٣٨٨ ، ورود الامر والنهى والمدح والذم (الافعال المتولدة) كالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والمعارف والايلام ، المواقف ص ٣١٦ — ٣١٧ .

(٥٤٣) عند اصحاب التولد ، قد يعمل الانسان في نفسه شيئا يتولد منه فعل في غيره ، وعند اكثر القدرية قد يفعل الانسان في غيره أفعالا تتولد عن اسباب يفعلها في نفسه . وعند ثمانية ، المتولدات أفعال لا فاعل لها . وعند بشر واتباعه ، قد يفعل الانسان الالوان والطعوم والروائح على سبيل التولد يصح منه فعل الرؤية في العبد وفعل ادراك المسموع

خالصة تشير الى ان الانسان هو في الحقيقة امكانية تتعدى وجوده الزمنى وحدوده البدنية وتمييزاته في المكان كما انها ظاهرة طبيعية تشير الى الكمون في الطبيعة والى ان الطبيعة تحوى في ذاتها اصل نمائها ، وتكونها وانتشارها ، انتسبت افعال التوليد الى قسمين : التوليد في افعال الشعور ، والتوليد في افعال الطبيعة ، وشمل الاول افعال التوليد بين الانا والآخر .

١ — التوليد في افعال الشعور . وهنا يكون التوليد في افعال الشعور الداخلية . فالتركيز على فعل يولد آخر وذلك لان الشعور الداخلي حر الافعال . وقد يعنى هذا التوليد استمرار القدرة على الفعل اما في حياة الانسان بعد عجزه عنه أو بعد مماته بما يتركه من سنن وافكار واتجاهات وجماعات واحزاب وقوانين وتنظيمات وتشريعات . فافعال الانسان مستمرة حيا أو ميتا ويقاؤه مستمرا غير محدود بالأجال . فمن سن قانونا بأن كل من معترض أو يتظاهر فانه يسجن ثم يموت فان اثر واضح القانون يظل من خلال قانونه ، ويكون هو المسؤول عن كل سجين ومعتقل الى أن يتغير القانون بقانون آخر يبطل فعل القانون الاول . وقد لا تحدث آثار الفعل أثناء حياة الفاعلين قدر حدوثها بعد مماتهم في آثارهم وسننهم وقوانينهم بشرط توفر الهدف والقصد والنية (١٥٤١) . ويمكن

في محل السمع . وعند معمر لم يخلق الله شيئا من الاعراض وان الاعراض كلها من افعال الاجسام ، الفرق ص ٣٣٩ ، ويعطى ابن حزم تقسيما آخر في قوله : تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتولد وهم أنهم اختلفوا فمن روى سبها فجرح به انسانا أو غيره أو في حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة في الجهادات ا — ما تولد من ذلك عن فعل انسان أوحى فعل الانسان والحي ب — وما تولد من غير حي فهو اما فعل الله أو فعل الطبيعة ج — كل ذلك فعل الله ، وهؤلاء مبطلون للحقائق ، غائبون عن موجبات العقول ، الفصل ج ٥ ص ١٣٢ — ١٣٣ ، وعند احدى فرق الروافض الفاعل يحدث الفعل في غيره ، وأن ما يتولد عن فعله كالالم المتولد عن الضربة والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين وذهاب السهم المتولد عن الرمية لن تولد ذلك من فعله ، مقالات ج ١ ص ٧٣ — ٨٤ .

(٥٤٤) قال الجبائي وابنه ابو هاشم ان افعال القلوب كافعال الجوارح يصح وجودها بعد فناء القدرة عليها مع وجود العجز عنها .

ترك الفعل المنولد والانسان على قيد الحياة بتغيير فعله المبتدأ مصححا اياه ومن ثم يحى أثره والانسان قادر على ذلك ما دامت الغاية واضحة والنية متوافرة ، والقدرة على السلوك موجودة ، والمانع غائب . فاذا ما تحقق من أن فعله ليس هو الفعل :لامثل ، غير الفعل الاول الى فعل ثان ومن ثم يتغير أثره معه . ويمكن للآخرين بعد حياة الفرد القيام بتغيير فعله او ادخال تعديل عليه او تركه الى فعل آخر وتصحيح فعله وبالتالي يتغير أثر الفعل الاول ويحل محله الفعل الثانى(٥٤٥) . بل ان مجرد الاحترام المعنوى لشخص غائب نوع من بقاء الفعل بعد الاستطاعة الاولى . فاستطاعة الغائب فاعلة اما لاحترام شخصه او تقدير امره او تخليدا لذكراه . التوليد هو اثبات لفعل الجماعة ولوجود الجماعة ولحضور الجماعة وتأكيدا لجماعة الحياة والخلق والانتشار. لا يضر الانسان ان يبدأ فعله من فعل غيره أو أن يؤثر الغير في فعله . وما دام هذا الفعل قائما على نفس القصد ويهدف الى نفس الغاية فان اتفاق الباعث والهدف يجعل اتفاق الفعلين أولى من الاختلاف . وان حدث اختلاف في الافعال فالفعل الاصح والاكمل يعدل ويصحح الفعل الآخر . وان كان أحد الفعلين

وقد سبقهما أبو الهذيل في اجازة كون الميت والعاجز فاعلين لافعال الجوارح . وقاسا الجبائى وابنه عليه اجازة كون العاجز فاعلا لافعال القلب ، الفرق ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، ويقول ابن الراوندى تشنيعا على أبى الهذيل وجميع من وافقه من المعتزلة على اثبات التولد ان الموتى يقتلون الاحياء والاصحاء الاشداء على الحقيقة دون المجاز وان المدومين يقتلون الموجودين ويخرجون ارواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق ؟ ويرد الخياط : أن الاحياء القادرين على الافعال يفعلون في حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم اذ كانوا قد سئوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى الى الارض ثم ان الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر الى الارض فنقول : ان هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن ارساله اياه فهو منسوب اليه دون غيره . وكذلك رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى فان ذهاب السهم بعد موت الرامى متولد عن رميته فهو منسوب اليه لا الى غيره ، الانتصار ص ٧٦ — ٧٧ . (٥٤٥) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٧٢ .

خطأ على الإطلاق غيره الفعل الثانى ونفاه وبذله الى فعل صحيح . ولا يعنى عدم وقوع الفعل ابطال التوليد بل دخول فعل آخر اكمل من الفعل الاول وابتلاعه له في ميدان السلوك (٥٤٦) .

ليس الوقت الثانى والثالث في الانفعال هو وقت الحركة بل توالى الاجيال . يستمر فيها طالما بقيت القدرة عليه حتى تأتى افعال مضادة او يضعف الاثر او تتغير الظروف (٥٤٧) . يتضح بقاء الفعل في العالم بعد الاستطاعة الاولى في اثر الانفعال وبقيتها بعد حياة الفاعل . بل ان كثيرا من الانفعال لا يظهر اثرها الايجابى او السلبى الا بعد حياة فاعلها . وهذا هو معنى الحضارة او الانسانية . الحضارة تراكم افكار البشر وافعالهم بعد انتهاء قائلها وفاعلها . تلك هى قدرة الانسان على الخلود وتخليد ذاته بافعاله الباقية . فلا تناقض اذن في وجود قدرة مع الموت لان الموت في هذه الحالة قد تم التغلب عليه فتحول الى حياة دائمة . كما تم التغلب على العجز فتحول الى قدرة دائمة . ذاك هو وضع الانسان في الحياة . يحقق رسالته فيتحول

(٥٤٦) المصدر السابق ص ٨٢ — ٨٥ ، هل يوصف بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث أو الثانى ؟ ١ — يوصف بالقدرة في الثانى دون الثالث ب — يوصف بالقدرة في الثانى والثالث الى ما لا يتناهى ، مقالات ج ١ ص ٧٩ ، واختلفت المعتزلة هل يقدر الانسان على الحركة في الثانى ؟ ١ — ابو الهذيل ، يقدر في الثانى وسكون على البذل ب — يقدر متضادات وسكون على البذل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨٠ .

(٥٤٧) ردا على سؤال : هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثانى هناك عدة اجابات : ١ — ابو الهذيل ، يحتاج الى الاستطاعة قبل الفعل . وقد يوجد العجز في الثانى فيكون الفعل دافعا بقدرة معدومة ب — اكثر المعتزلة ، لا يحتاج الى استطاعة ليفعل بها ما فعل ولكن يحتاج اليها في حال العجز ج — جعفر بن حرب ، الاسكافي ، يستحيل وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة واجاز وقوع الانفعال المتولدة بقدرة معدومة د — البلخي ، يجوز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة ه — الصالحى ، لا يجوز وقوع الفعل بقدرة معدومة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .

وجوده النسبى الى وجود مطلق ، ووجوده الزمانى الى وجود ابدى (٥٤٨) .
وتبقى الامعمال ايضا بعد الاستطاعة الاولى . اذ يكفى أن يقرر الانسان
شئينا وهو على فراش الموت ثم يبقى فعله بعده كما هو واضح في
الوصية او في آخر توجيهاته . لا يعنى العجز والموت والعدم نهاية الفعل
بل يكشف عن استمرار الفعل عند الآخرين . خطأ الشبهة اذن ناتج عن
تصور الفعل على أنه فردى خالص وعلى أنه فعل بدنى ينتهى بانتهاء الفرد
او بعجز العنصر وليس الاثر المعنوى عند الآخرين وفى التاريخ (٥٤٩) .

ولا يوجد واقع خارج عن بقاء الاستطاعة يؤثر فيه الانسان اذا
كان الواقع مبتدا تحت طاقة الانسان وعلى مداها . أما الظواهر الطبيعية
العسواء التى تخرج عن نطاق الفعل الانسانى ومدى الطاقة فهى تتبع

(٥٤٨) اذا تقدمت القدرة على المقدور بحالة واحدة فيجوز أن يقع
في الحالة الثانية بمجرد مصاد للقدرة ثم يظهر العجز في الحالة الثالثة من
وجود القدرة ، وهى في الحالة الثانية من وجود العجز . فيجوز وقوع
المقدور في الحالة الثانية مع السج . وكذلك لو مات القادر في الحال الثانية
تصور وقوع المقدور مع الموت اذا لم يكون الفعل المقدور مشروطا بالحياة ،
الارشاد ص ٢٢١ ، واختلفت المعتزلة هل يقال للانسان قادر في الاول أن
يفعل فيه أو أن يفعل في الثانى ؟ على أقوال أ — أبو الهذيل ، نعم ، والفعل
الاول واقع في الثانى ، والاول يفعل والثانى فعل . ب — بشر ، القدرة
مضمرة مقدور عليه كما أن العجز مضمرة مع المعجز ج — النظام وأكثر
المستزلة ، نعم وقبل الوقت الثانى د — النظام ، أن عجز في الحال الثانية
علمنا أنه لم يكن قادرا في الحالة الاولى ه — أكثرهم ، قادر في الثانية حل
فيه العجز أو لم يحل و — آخرون ، أن عجز في الثانية فالفعل واقع مع
العجز . ز — آخرون ، أن حلت الآفة في النانية كان الانسان في الاولى
عاجزا ح — عباد ، الانسان قادر أن يفعل في الثانى ، مقالات ج ١ ص
٢٧٧ -- ٢٧٨ .

(٥٤٩) الطريقة التى تعرف بها أن الشئ يولد أن يحصل غيره بحسبه ،
المحيط ص ٣٨٩ ، أما التولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة
واسباب معدومة ويكون الانسان في حال حدوثه ميتا أو عاجزا ، مقالات
ج ١ ص ٢٧٥ ، ويجوز عند أبى على وأبى هاشم أن يفعل المباشر اذا كان
مما يعلم وجوده مع عدم الحياة وهو ميت بالقدرة المتقدمة . فلما التوليد
فيجوز أن بفعل وينكر ذلك منه حالا بعد حال ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص
١٤ .

نظام الطبيعة الثابت (٥٥٠) . الفعل مرهون بالقدرة وحدها وليس بالمقدور عليه . اذا توفرت قدرة الكتابة فانها لا تعنى الكتابة على الاهواء لان الفعل له ميدان تحققه الموضوعى وشروطه الموضوعية . كما انه يتحقق بالقدرة وهى شرطه الذاتى مع الباعث والغاية . لا تزال الافعال المتولدة افعالا مقصودة مروية فهى ليست مجرد افعال آلية . ويظل اثر القدرة طالما تمثلتها افعال بشرية مقصودة مروية . لا يقع الفعل بقوة معدومة بل بقوة موجودة مستمرة بعد الفاعل الاول (٥٥١) . ولا يعنى بقاء القدرة فى الحال الثانى انها تبقى آليا من نفسها بل تتجدد القدرة بحيوية الباعث المستمرة وبالوضوح الفكرى الدائم وبمثول الغاية . يوجد العلم والارادة مع الموت وذلك بتبنى الآخرين الاحياء لهذا العلم ولهذه الارادة . ليس الفعل فعلا فرديا بل هو فعل جماعى (٥٥٢) . ويجوز ان يبطل التولد اذا ما حدث العجز فى الثانى أو الثالث . ودون ذلك تبقى الاستطاعة بلا قدرة متجددة . الفعل التام هو الذى يحدث فى حال واحد دون ان يتخلله زمان . هو فعل تتزامن فيه القدرة والباعث والغاية والفكر وغياب الموانع . لا يوجد فعل غير مقدور عليه أو قدرة عاجزة . الفعل هو الفعل

(٥٥٠) عند القاضى عبد الجبار كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد وما ليس هذا حاله فليس بمولد عنه ولا يضاف اليه عن طريق الفعلية ، ولا يجوز أن يحدث ولا يحدث له ، المحيط ص ٣٨٠ — ٣٨٤ ، وعند معبر كل ما وجد فى حيز لانسان فهو فعله وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ .

(٥٥١) يثبت المعتزلة التوليد بالضرورة ، ومن رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته وليس الاندفاع مباشرا بالاتفاق فهو بواسطه ما مباشرة من الدفع ، ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف لقدر . فاللايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ، الموافق ص ٣١٧ ، وفعل السهم اما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو لا فاعل له أو للراى . وتبطل الثلاثة الاولى ، الانتصار ص ٧٧ — ٧٨ .

(٥٥٢) الانسان قادر على ان يفعل فى الوقت الاول ولثانى عند اكثر المعتزلة وعلى رأسهم أبو الهذيل والنظام . وعند اكثر المعتزلة وأبى الهذيل وهشام وعبد بن جعفر ، وجعفر بن مبشر والاسكافى تبقى الاستطاعة دون ما حاجة الى قدرة متجددة ، مقالات ج ١ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

الواقع والا لما سمي فعلا (٥٥٣) . وإذا حدث العجز في الحال الثاني فان القدرة لا تبقى ، والفعل ينقطع ولا يتم . والعلم بالعجز لا يتم باسقاط العجز عن القدرة الاولى أى بالرجوع الى الوراء كما هو الحال في العدم المعبر عنه بأداة الشرط « لو » . اذا حدث العجز فلما لضعف القدرة بناء على ضعف الباعث أو ظهور الغاية أو غموض الفكر أو وجود مانع . ويظل الانسان في حال العجز الثاني قادرا على الفعل كإمكانية خالصة وذلك بتغيير الموقف النفسى والاجتماعى الى موقف الفعل في الحال الاول (٥٥٤) .

والانسان قادر على الفعل والترك ، قادر على فعل الشيء وضده تعبيرا عن حريته . لو كان قادرا على الفعل وحده أو الترك وحده أو على أحد الضدين فقط لما كان حرا . ولما كان عمله ذا فعل موجه يعبر عن طبيعته ويحقق غايته كان الترك وفعل الضد لديه مستحيلا عملا (٥٥٥) . كذلك يقدر الانسان على فعل أو أكثر من الديمومة حين بقاء الاستطاعة نظرا ولكن عملا يكون فعلا من النوع نفسه والا كان فعلا غير صادق ، ولانقلب السلوك الواحد الى نفاق وتواطؤ ومساومة . يفعل الانسان شيئا واحدا طبقا لطبيعته . وإذا تصارعت الدواعى طبقا لدرجة كمال الغايات تحقق

(٥٥٣) يقول بشر بن المعتبر القدرة مضمرة مقدور عليه ، والعجز مضمور معجوز عنه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٧ .

(٥٥٤) بالنسبة للقدرة ، والعجز في الاولى والثانية ، مقالات ج ١ ص ٢٧٨ .

(٥٥٥) اختلفوا في الافعال المتولدة ، هل يجوز أن يتركها الانسان أم لا ؟ — الجبائي ، عباد ، لا يجوز على الافعال المتولدة الترك ب — يجوز ، وأن الانسان قد يترك الكثير من الافعال في غيره بتركه لسببه ، مقالات ج ٢ ص ٦١ — ٦٢ ، واختلفوا : هل يقدر الانسان في الوقت الاول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيئين ؟ — يقدر أن يفعل في الثاني أشياء متضادة على البديل ب — قادر في الوقت الثاني على البديل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ .

الدافع الاقوى الذى يعبر عن شدة الباعث وكمال الغاية (١٥٥٦) . والبذل فى السلوك ليس هو البديل المنطقي أو الآلى بل هو الذى توجهه الطبيعة نحو غاية واحدة لا تتبدل (١٥٥٧) . وكلما بعدت القدرة عن الحال الاول انتابها الضعف والوهن بفعل الزمن والرتابة ما لم تتجدد باستمرار بحيوية الباعث ووضوح الفكر وتمثل الغاية . ان بقاء القدرة إمكانية خالصة قد تبقى اذا توفرت عوامل بقائها وهو التجدد الدائم . ليست القدرة واقعة مادية تبقى حاضرة على الاطلاق بل هى واقعة انسانية تتراجع بين الحضور والغياب . والحقيقة ان هناك فرقا بين الفعل الانساني والفعل الطبيعي فى التولد . فالفعل الطبيعي وان كان يشابه الفعل من وجه الا انه لا يشابهه من كل وجه نظرا لاختلاف المستويين . يمكن للآلة ان تفعل فى الاول والثانى ما دامت الطاقة موجودة ومستمرة دون ضعف ووهن . وفعل الانسان ايضا بتوافر الطاقة . ولكن احتمال التكرار فى الآلة أكثر من احتماله فى الانسان ، وديمومة الفعل فى الآلة أكثر منه فى الانسان ، واحتمال وجود الشرط فى الانسان اضعف من احتمال وجوده فى الآلة . الفعل الطبيعي متكرر اذا توافرت الشروط . فالمطر يسقط كلما تحمل الجو بالبخر وتشبع به وانخفضت درجة الحرارة أو خف الضغط . والحديد يتهدد بالحرارة كلما توافرت الحرارة الكافية . استمرار الفعل الطبيعي قائم على افراد القانون الطبيعي . والفعل الكونى مثل حركة الكواكب قائم على اطراد قوانين حركة الافلاك . أما الفعل الانساني فبالرغم من ان له قانونه كذلك . الا ان هذا القانون نفسه تعبير عن الحرية الانسانية دون ان يحتتم عليها شيئا .

(١٥٥٦) واخطفوا : ١ - الانسان قادر على ان يفعل فى الثانى ولا يوصف بها فى الثالث ب - قادر على الفعل فى الثانى والثالث الى ما نهاية ج - قادر عليه فى الثالث بعد الثانى ، ثم الرابع بعد الثالث ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ .

(١٥٥٧) عند أبى الهذيل . الانسان قادر على حركة فى الثانى وسكون على البذل ، ويقدر على حركات فى الثانى منضادات وسكون على البذل ، مقالات ج ١ ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ ، اخطفوا فى توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية . اقره البغداديون ونفاه بشر اما الجبائى فقال انه لا يجوز ان يولد السكون شيئا فى حين ان الحركة قد تولد حركة ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

في الفعل الدائري لا استثناء ، وفي الفعل الانساني تحدث استثناءات طبقا لقانون آخر هو حربة الانسان التي تفرض في كل وقت قانونا جديدا . فالحرية قانون ذاتها وممارستها وواقعها . والحقيقة أنه تصعب الاجابة على معظم اسئلة التوليد وبقاء الاستطاعة في الحال الثاني أو الثالث أو الرابع اجابة صورية خالصة دون الإشارة الى تجارب انسانية يمكن أن تعطينا مادة لتحليلها وتكون في الوقت نفسه مصدرا يمكن الرجوع له واحتكام اليه . وليست المادة أفعال البدن وحدها أو أفعال الشعور وحدها أو أفعال الفرد وحده بل الأفعال كلها ومسارها في الجماعة .

وهناك أفعال لا تكون الا متولدة ، ولا تحدث ابتداء مثل النظر المتولد عن العلم أو العلم المتولد عن النظر أو الفكر المتولد عن الباعث أو الباعث المتولد من الفكر وذلك لان وجود المسبب مشروط بوجود السبب (٥٥٨) . وأفعال القلوب المبتدأة هي أفعال الشعور . وقد يحدث فيها التولد حين تتولد فكرة من أخرى أو ظن من فكر أو ارادة من كراهة . وإذا كانت بعض الأفعال متولدة فذلك لا يعنى أن تكون كل الأفعال متولدة والا وقعنا في مغالطة وهي تسدية حكم الجزء على الكل . لا تنقسم الأفعال المتولدة الى أفعال شعور وأفعال جوارح بل الذى يحدد البدء والتولد هو مدى أثر الفعل . الفعل القصر المدى يحدث منذ الحال الاولى ولكن الفعل طويل المدى هو الفعل المتولد . ويتحدد قصر المدى أو طوله بغاية الفعل ، خاصة أم عامة ، وبكمال الغاية ، حسية أو معنوية ، وبقوة الفعل ، فردى أم جماعى ، وبوضوح الرؤية ، سطحي أم على ، افتراضى أم واقعى ، مفروض أم يعبر عن مطلب حقيقى (٥٥٩) . الارادة متولدة من الباعث لانها

(٥٥٨) الأفعال المبتدئة مثل الارادة والكراهة والظن والفكر ، المحيط ص ٣٨٩ ، شبهة الحكم بالجزء على الكل ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٧٩ — ٨٠ .

(٥٥٩) التولد قسمان : اما أن يكون محل السبب والمسبب واحد أو يتغاير محلاهما . فان كانا متغايران نحو الالم والوها فلا شبهة في أنه لا يصح أن يثبتانه لان المبتدأ يجب أن يكون في محل القدرة . أما اذا =

ليست شيئا آخر الا قوة الباعث الذي يتولد منه المراد . لذلك جعل البعض الافعال المتولدة هي افعال الشعور لا افعال الجوارح لان الفعل الانساني هو فعل الشعور اما افعال الجوارح فهي افعال بدنية خالصة تحدث بطبيعة العضو وتكوين الكائن الحي . والسبب في افعال المتولدة هو بقاء الاستطاعة الاولى في الحال الثانية ، وهي اقرب الى افعال الشعور (٥٦٠) . وقد تكون افعال الشعور وافعال الجوارح معا افعال الارادة . وتقع كلها حسب الدواعي والقعود . كما ان الافعال ابتداء او الافعال المتولدة كلاهما يقعان

حل المتولد في محل السبب فاما ان يحصل في محل واحد ومحل القدرة كاللازم الذي يتولد عن الوها او العلم المتولد عن النظر فهي محل في محل القدرة ، المغنى ج ٩ ، النوادر ص ١١٢ . العلم المتولد عن النظر الصحيح نفسه ابتداء ولكن اذا من جهة النظر لا المصدر السابق ص ١١٦ . ص ١٢٥ ، الارادة لا تقع الا ابتداء . المصدر السابق ص ١٣١ — ١٣٢ . ص ١٣٩ ، ص ١٦١ ، العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر . المواقف ص ٣١٦ — ٣١٨ .

(٥٦٠) عند الجاحظ وثمامة لا فعل للمبدئ الا ما يحل في قلبه من الارادة . وربما اشبه الفکر . اما ما يوجد في الجوارح والابحاس والامراف فليس بفعل عند ثمامة ما عدا الارادة حدثا لا يحدث له . وعند الجاحظ ما عدا الارادة يقع طبعا ، وانه لا يقع باختياره الا الارادة ، المحيط ص ٣٨٠ ، وعند الجاحظ المتولدات مثل افعال الجوارح والمعرفة بالطبع ، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الارادة دون الحركات او ما شاكلها ، الشرح ص ٣٨٧ ، لما كانت الافعال اما القلوب او للجوارح فالمولد اما افعال قلوب او جوارح . افعال القلوب المسببة هو العلم . المسببات فيه ما يتولد عن السبب في الثاني وفيه ما يتولد في الحال . والذي يتولد في الثاني ليس الا النظر والاعتماد ، وما يتولد عن الكون فانه يجاور ولا يتراخى ، المحيط ص ٣٨٩ ، من الافعال ما لا يمسح ان فعله الا اسبب مثل الصوت واللم والتأليف ومنها ما فعله ابتداء مثل الاعتماد والكون والعلم مرة مبتدا ومرة متولدا ، ومنها ما فعله مبتدا دون سبب مثل الارادة والكراهة والظن والنظر والعلم والاعتقاد ، المحيط ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، لا فعل للعبد الا الفكر وما بعده من الارادة والمراد فليس بفعله له تحدث بالطبع . ومنهم من قال ان غير الارادة قد يفعله الانسان اختارا ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ ، في أن القادر منا بقدر على المراد من افعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الارادة والفكر ، المصدر السابق ص ٢٥ .

حسب الدواعى والقصود . وقد ثبت التولد بالثبات أفعال متولدة تقع حسب القصود والدواعى (٥٦١) . ويؤثر البعض جعل أفعال الانسان أفعال الجوارح أى أفعال الإرادة لأنها هى التى تظهر فيها الحرية وما سوى ذلك من أفعال الشعور فإنها تحدث طباعا (٥٦٢) . وربما تترك أفعال الجوارح وأفعال الشعور معا بلا تحديد لفعلها فكلاهما قد يحدث مرة طباعا ومرة أخرى اختيارا . وتثبت الأفعال المتولدة بآبائها ناشئة عن القدرة كالأفعال ابتداء (٥٦٣) . وأحيانا يصعب التفرقة بين الاثنين كما هو واضح فى سؤال : هل المقتول بإرادة القاتل أم يقتل المقتول ؟ (٥٦٤) وقسمة الأفعال الى بدنية

(٥٦١) عند أبى على وأبى هاشم أفعال الجوارح (حركات ، اعتيادات ، تأليف ، آلام ، أصوات) وأفعال القلوب (فكر ، إرادة ، اعتقاد ، واضددها) ابتداء بالقدرة فى محلها . . وما لا سبب له أما يفعله مباشرة ومتولدا (الاكوان ، الاعتماد) أو متولدا (أصوات ، آلام) ، المصدر السابق ص ١ — ١٤ ، العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ، الآلام تتولد من ألوهها دون الاعتماد والتأليف ، المصدر السابق ص ١٦٠ ، واختلفوا فى الأفعال كلها سوى الإرادات هل يجوز أن تقع متولدة بعد الإجماع على أن الإرادات لا تقع متولدة ١ — يجوز أن تكون كلها متولدة ب — المتولد منها ما حل فى الفاعل وما حل فعل فى نفسه فليس بمتولد ج — المتولد ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ وما سوى ذلك فليس بمتولد د — قد تحدث فى الانسان أفعال غير الإرادة متولدة وأفعال غير متولدة ، مقالات ج ٢ ص ٨٩ ، واختلف بمشئ التولد هل يجوز أن يفعل الانسان فى غيره علما ؟ فعند أبى الهذيل والجبائى لا يجوز ، ولا يجوز أن يفعل فى نفسه ادراكا ولا فى غيره ادراكا وعند غيرهم يجوز ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ — ٨٦ .

(٥٦٢) عند ثمامة والجاحظ يفعل الانسان الإرادة فقط . وعند الجاحظ ما سوى الإرادة يقع من الانسان بطبعه وأنه ليس باختيار له . وعند ثمامة فيها عدا الإرادة لا فاعل له ، فعل الله بمعنى أنه طبع الجسم طباعا أو فعل للجسم طباعا ، المغنى ج ٩ ، لتوليد ص ١١ .

(٥٦٣) ورد فى كلام الجاحظ فى المعرفة أن الإرادة نفسها قد تقع طبعا مرة واختيارا مرة وكذا القول فى النظر عند تقابل الدواعى ، المصدر السابق ص ١١ ، المتولدات التى هى حركات تقع بحسب القدرة ، المصدر السابق ص ٤٠ .

(٥٦٤) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أم لا ؟ : ١ — كل مقتول ميت لأن كل نفس ذائقة الموت ب — المقتول ليس بميت ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ ، كما اختلفوا فى القتل أين يحل ، فى القاتل أم فى المقتول ، مقالات ج ٢ ص ٤ — ٨ ، أنظر ، خامسا ، أفعال الوعى الفردى والاجتماعى ، الآجال .

من فعل الانسان وشعورية من فعل الله قسمة تقوم على الرغبة في الجوع بين الفعلين كمحاولة أخيرة قبل خروج الفكر العلمى واستقلاله . وكان من الطبيعى اعطاء الانسان الفعل البدنى الخالص ، والله الفعل الشعورى الخالص فهو اكرم واشرف (٥٦٥) . وقد يكون هناك خلاف على الاشرف . فقد يكون الاشرف لله ان ننسب اليه افعال الطبيعة وليس افعال الارادة تنزيها له من فعل القبيح وحرصا على حرية الانسان . ولما كانت الطبيعة اقوى من الانسان فانه يكون اكثر شرفا ان تعطى لله لافعال الطبيعة دون افعال الانسان (٥٦٦) . ولما كان الانسان قادرا على الافعال المتولدة فانه يقدر على الصفات الثانية للاشياء فى الطبيعة كالالوان والاصوات والطعوم والاراييح (٥٦٧) . فالاحساسات الخمس متولدة فيما بينها اى مولدة

(٥٦٥) عند أبى الهذيل كل ما تولد من فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالالم الحادث من الضرب وذهاب الحجر عند دفعه . قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه . أما اللذة والالوان والطعوم والاراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والشبع والادراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله فمن الله . وذلك لا يتولد عن فعله (على عكس بشر) ، ولا يعلم كيفيته ، يفعل الانسان فى غيره الافعال بالاسباب التى يحدثها فى نفسه ، مقالات ج ٢ ص ٨٠ ، وهناك فرق بين افعال القلوب وافعال الجوارح فلا يصح وجود افعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل . وجوز ذلك فى افعال الجوارح وقال بتقديمها بها . ما تولد من فعل العبد من فعل غير اللون والطعم والرائحة وكل ما يعرف كيفيته ، أما الادراك والعلم الحاليين فى غيره عند استماعه وتعليمه فمن الله ، الملل ج ١ ص ٧٧ ، مقالات ج ٢ ص ٨٨ .

(٥٦٦) عند الجاحظ والنظام . الفاعل المخلوق انما يحدث بالارادة وما سواها من الحوادث فعل الاله . وعند القدريّة المتولدات وسائر اكساب العباد ليست مخلوقة لله ، الاصول ص ٨٤ ، واختلفوا فى الشيء المتحرك اذا حركه اثنان : — من نفى التولد قال بحركة واحدة ، فالحل فاعل . الا معمرا فان الشيء المتحرك يفعله فى نفسه ب — من اثبت التولد البعض قال بحركة فعلها اثنان فهو حركة واحدة لفاعلين غيريين والبعض قال بحركتين فاعلين للمحركين للشيء المحرك ، مقالات ج ٢ ص ٨٥ .

(٥٦٧) عند أبى الهذيل (رواية ابن اراوندى) الانسان يقدر على فعل الالوان والطعوم والاراييح والحس والبرد واليبس والبله واللين

احساسات وليست أفكارا حسية . وكثير من افعال الانسان تصدر بالتوليد مثل الاصوات والآلام والتأليف . بل ان اعمال الخلق كلها قائمة على التوليد (٥٦٨) .

٢ — التوليد في أفعال الطبيعة . ويظهر التوليد أيضا في أفعال الطبيعة وفي أفعال الكائن الحي باعتباره موجودا طبيعيا . فالطبيعة قائمة على تسلسل العلل واعتماد بعضها على البعض (٥٦٩) . يحدث التولد في أجسام الطبيعة طبقا لقوانين الطبيعة . ولا ينفي التوليد أنه حاصل في الطبيعة كظاهرة طبيعية . التوليد ليس خلقا من الله أو اكتسابا للعبد أو حتى فعلا

والخشونة وجميع هيئات الاجسام ، الانتصار ص ٦٣ ، وعند البغداديين كل ما يحدث من فعل من جهتنا هو من فعلنا حتى اللون والطعم والادراك والعلم ، المحيط ص ٣٨٠ ، أفعال الجوارح المتولدة خمسة : الآلام والتأليف والاصوات والالوان والاعتماد ، المحيط ص ٣٨٩ ، وعند بشر وجعفر اللون والطعم والرائحة ما يفعله الانسان على سبيل التولد . وقالوا أيضا في الادراك أنه يتولد من فعل العبد ، التوليد ص ١٢ .

(٥٦٨) الاصوات والآلات الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد . وزاد أبو هاشم التأليفات ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم أصبعه الي أصبعه أو الى جسم آخر بخلاف التأليف القائم بمطين غير محل القدرة ، الموافق ص ٣١٨ ، ولا يختلفان (أبو علي وأبو هاشم) في أن كل ما نفعله نحن في غير محل القدرة لا يكون الا متولدا الا في التأليف الذي يختص بخصوص المحليين . . . والسبب المولد للفعل في غير محله في غير محاذاته ليس الا الاعتماد ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ ، الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد ، وزاد أبو هاشم التأليفات واختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب ، واختلفوا في الآلام الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . هل يمكن أحداث الآلام بلا وهى ؟ الموافق ص ٣١٨ — ٣١٩ .

(٥٦٩) اختلفت المعتزلة في الموت المتولد من الجرح والناق له مراغم لاصله والمثبت له مراغم للاجماع ، والكتاب ، الموافق ص ٣١٨ ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٢٤ ، ص ١٢٧ — ١٣٠ ، الاعتماد يولد السكون وهو على وجهين في محله والثاني يصادفه من الاجسام ويماسه ، المصدر السابق ص ١٤٢ ، ص ١٦٥ .

حرا له لانها افعال طبيعية صرفة تخضع لقوانين الطبيعة ، فالافعال المتولدة لا فاعل لها (٥٧٠) .

والاعتماد وصف بديهى لاثر حركة اليد أو الجسم على الاشياء (٥٧١) .
ولكن هل يولد الاعتماد أم يتولد بالحركة والنظر والمجاورة ؟ هل الاعتماد
جسمى أم معنوى ؟ هل يستطيع الانسان أن يفعل من غير مماسة ؟ (٥٧٢)

(٥٧٠) والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا : ان
كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشر والا
فبطريق التوليد . ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
توجه حركة المفتاح . فالإلم يتولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ،
وليسا مخلوقين لله ، شرح التفتازانى ص ١٠٨ ، عند ثبابة الافعال
المتولدة لا فاعل لها ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، ص ٣٣٩ ، أكثر ما في
العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان
حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة
الماء وهو مشاهد . والعقل أيضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء
والخاتم بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون
الماء وكذا في المتولدات مع انشعابها ، الاقتصاد ص ٥١ — ٥٣ .

(٥٧١) ما يدل على أن ما نفعله من الاعتماد في محل القدرة يولد
الفعل في غيره أن الواحد منا اذا ماس الشيء بيده أو ماسه واعتد عليه
حصلت فيه الحركات . ومتى لم تحصل المماسه لم تحصل الحركات ،
المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٦٠ ، ما يتولد من الكون من التأليف والإلم
فالشروط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين ، المصدر السابق
ص ٤٤ ، المحيط ص ٣٩٣ .

(٥٧٢) عند الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا وانما المولد الحركة والنظر
والمجاورة . النظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف ، والحركة تولد
الحركة ، الشامل ص ٥٠٣ — ٥٠٦ ، وعند أبى هاشم الحركة والسكون
لا يتولدان الا من اعتمادات . وعند أبى اسحق بن عياش من معتزلة البصرة
الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد الحركة ، الشامل ص
٥٠٦ ، ويلاحظ اضطراب الجبائى وابنه في أحكام التأليف اجابة على سؤال
هل يتصور وقوع التأليف مباشرة بالقدرة أم لا يقع الا متولدا ؟ فعند الجبائى
يجوز مباشرة بالقدرة ويجوز متولدا في حين أنه عند أبى هاشم لا يقع الا
متولدا لان المباشر لا يولد ، ولا تأليف دون مجاورة ، الشامل ص ٤٧٣ ،
وقد الزموه بثلاثة اقتساط بعد أن قال بقسطين فيما هو متولد عنه قسط
لأنه لم يفعله ، وقسط لأنه لم يفعل سببه ، الفرق ص ١٨٧ — ١٨٨ ،
مقالات ج ٢ ص ٨٦ .

الحقيقة ان تحليل الفعل على المستوى الطبيعى هو خروج على المستوى القصدى . فسواء كان الادراك يتم بفتح ارادى للجفن أم لا فذلك وصف خارجى محض لعملية الادراك أو التأليف الجاصل عن المجاورة وأنواع المجاورة . والالم الحادث عن الوهن كل ذلك أوصاف لا دلالة لها بل افتراض عقلى خالص كقسمة التأليف الحادث عن المجاورة الى خمسة أجزاء وتقسيم القدرة الى خمسة أجزاء لكل جزء قدرة (٥٧٣) .

وبصرف النظر عن أنواع التوليد الطبيعى لافعال الاجسام أو الكائن الحى فانها تجرى جميعا بالعادة أو بالطباع أى طبقا لقانون . والقول بالعادة هو ايضا قول بالطباع ولكن بلفظ آخر مثل لفظ الخلقة (٥٧٤) . وحدث الاشياء فى المحل تشبيه بحدوثها بالعادة أو بالطبع . ولا يعنى المحل المكان الطبيعى كواقعة محسنة بل هو موقف انسانى تتداخل فيه عوامل الفعل الانسانى كالباعث والقصد . ولا يعنى نفى المحل كموقف محسنة انها واقعة تحت فعل ارادة خارجية (٥٧٥) . ولكن يظل لفظ « الطباع » هو اللفظ المفضل (٥٧٦) . ولا تعنى الطباع نفى السبب ، فهى ليست ضرورة

(٥٧٣) اختلفوا : منهم من قال انه يتولد عن اعتماد الجفن وحركته ومنهم من قال يقع عند الفتح والارادة ومنهم من قال عند فتح الجفن ومقابلة الشبح لبصره فيفتح العلم ، وقد كان العلم من قبل مستورا فى القلب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٢ ، ص ٤٣ — ٦٠ .

(٥٧٤) الزائد على مقدار ما يولد اثره هو من فعل العادة ، المصدر السابق ص ٢٢ ، ص ٥٣ .

(٥٧٥) المصدر السابق ص ٨٧ — ٨٩ ، ص ٩٣ .

(٥٧٦) عند ثبابة فعل الله يعنى انه طبع الجسم طبعاً يقع فيه ذلك ، وعند معبر سائر ما يفعله الله فعل الجسم بطبعه ، وعند الفيلسوف كل ما جاوز حيز الانسان فهو فعل الله بايجاب الخلقة بمعنى انه طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً اذا دفعته ذهب . ويقول فى الادراكات خاصة ان الله يفعلها بايجاب خلقه وبحواس . ويقول ابو الهذيل فى الادراك انه فعل لله على جهة الاختراع . ويقول ابو هاشم انه تعالى يفعل على جهة التوليد لسبب كالواحد منا وان كان يحيل كونه محتاجا الى السبب كحاجتنا اليه ، وكان جزار يقول (رواية برغوث) كل ما وقع بالتوليد فانه يكون بالسبب

او حتمية عمياء بل تخضع لقانون طبيعى تجعل الحوادث تحدث طبقا له
وتسمى طباعا .

وبالرغم من ان الافعال المتولدة قائمة على القصور والدواعى الا انها
ايضا تثبت بالطباع (٥٧٧) . فائبات القصور والدواعى لا شأن له باثبات
القديم عن طريق الغائية بل هو تحليل علمى موضوعى لبواعث الافعال
ومقاصدها (٥٧٨) . والطبع لا ينافى القصد . يقوم الانسان بفعله الذى يعبر
عن طبعه وهو قصده . ويحقق الانسان قصده وهو طبعه . ومقاصد الوحي
طبيعية وفطرة والفطرة لا تعارض القصد (٥٧٩) . ولا يمنع الترجيح بين
الدواعى بالطبع . ليس الطبع منافيا للغائية . انها كان اثبات الافعال

الموجب له وبالطبيعة جميعا كذهاب الحجر الذى للزفة وللطبيعة الجر ،
المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١١ — ١٣ ، وعند النظام لا فعل للانسان الا
الحركة ، وانه لا يفعل الحركة الا من نفسه وأن الصيام والصلاة والارادات
والكرهات والعلم والجهل والصوت والكذب وكلام الانسان وسكوته وسائر
افعاله حركات وكذلك سكون الانسان في المكان انها معناه انه كائن في وقتين
اى تحرك في وقتين ، وأن الالوان والطعوم والاراييح والحرارات والبرودات
والاصوات والآلام اجسام لطيفة ولا يجوز أن يفعل الانسان الاجسام واللذة
ايضا ليست من فعل الانسان . ان ما حدث في غير حيزه فهو فعل الله
بايجاب خلقه للشيء ، وكذلك الادراك اى أن الله طبع الاشياء طبعاً .
الله خلق الاجسام ضربة واحدة وأن الجسم في كل وقت يخلق . الانسان
هو الروح يفعل في نفسه ، يفعل في ظرفه وهيكله ، مقالات ج ٢ ص ٨٠ —
٨١ ، وقد كفر الجبائى النظام في قوله ان المتولدات من افعال الله بايجاب
الخلقة ، الفرق ص ١٣٢ ، حكى الكعبى عن قول ان كل ما جاوز محل القدرة
من الفعل فهو من فعل الله بايجاب الخلقة ، الملل ج ١ ص ٨٣ .

(٥٧٧) المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٣٧ .

(٥٧٨) المصدر السابق ص ١٢ .

(٥٧٩) دواعى القدرة تؤثر فيما يقع في جوارحه بالطبع ، المصدر
السابق ص ٢٩ ، انما الفعل يقع بالطبع اذا غلبت الدواعى ، المصدر
السابق ص ٣٢ ، عند قوة الدواعى يفعل الفعل بالطبع وعند تساويها
بالقدرة ، المصدر السابق ص ٣٥ ، وقد عرف الجاحظ بذلك ، المصدر
السابق ص ٣٤ — ٣٥ .

حسب القصد والدواعى موجهها ضد نوعين من الجبر ، الجبر الدينى الالهى الذى يجعل المعبود ماعلا لكل شئ ، والجبر العلمى الذى يثبت الافعال بالطباع . ومع أن الجبر العلمى اكبر رد فعل على الجبر الدينى الالهى القائم على التشخيص الا انه ينكر القصد والباعث والغائية التى هى أيضا من الطباع . ليست الطبيعة عمية بل هى طبيعة عاقلة هادفة (٥٨٠) .

وكل محاولة للتوفيق بين فعلين لا تاتى بجديد . فالفعل الباقي باق بالاستطاعة الباقية . وهذا تفسر كاف ولا يحتاج الى علة زائدة . والوصف العلمى يقوم على التفسير بعلة أقل لا بعلة أكثر (٥٨١) . فالقول بالطباع وبفعل المعبود فى آن واحد تفسر لظاهرة بعلمين ، الاولى كافية والثانية زائدة . بل ان القول بالسبب بالاضافة الى الطبيعة رغبة فى اثبات أفعال المعبود وخوف من الاستقلال التام للطبيعة . وفى هذه الحالة تحدث الافعال المتولدة باجتماع السبب والطبيعة معا . والقول بالطباع وان كان يمثل تقدما هائلا بالنسبة للفكر اللاهوتى فى الطبيعيات الا انه حين يفسر بقاء الفعل والاستطاعة يغفل اثر القدرة الاولى وكان الواقع يتحرك بنفسه دون ما تدخل من ارادة الانسان المستمرة فى الاثر . ليست حركة الواقع فقط نتيجة طبيعة الاشياء بل نتيجة طبيعة الاشياء والفعل الانسانى معا . لا يتغير الواقع بنفسه . ولا يغير الانسان الواقع ضد طبيعة الاشياء . لا يحدث شئ فى الواقع الا وله محدث وهو الانسان أو طبيعة الاشياء .

(٥٨٠) فيجب القضاء بأن هذه الافعال حادثة من الانسان دون القديم او انه لا يصح ان تكون واقعة بالطبع ، المصدر السابق ص ١٧ — ٢٣ .

(٥٨١) عند حفص الفرد كل ما تولد عن فعله كالالم الحادث من الضربة واصابة الحجر الحادث من الدفعة فعل الله والانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢١٣ ، وعند بشر ما كان من الالوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله وما لا يقع بسبب من قبله فذلك لا يلقى له فعل منه ، الانتصار ص ٢١٣ ، وعند بشر ما كان من الالوان يقع بسبب من قبل الانسان فهو فعله . متى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدر على الامتناع عنه متى أرادوا ليس بفعلهم ولا وجب لسبب وهو فعلهم . وكان ضرار يقول ان الانسان يفعل فى غير حيزه وأن ما تولد عن فعل من حركته أو سكون كسب له خلق لله ، مقالات ج ٢ ص ٨٣ ، الفرق ص ٢٢٤ .

ولا يحدث من شيء من الخارج ، فالإنسان وطبيعة الأشياء كلاهما في 'نعم' (٥٨٢) . لذلك فإن القول بالطباع دون التوليد هو انكار لآثر الإرادة في الواقع واستحالة لشكر الإنسان وثنائه وإحساسه بالتوفيق في انتماءه (٥٨٣) . وهو قول بطبيعة غير عاقلة وغير مريدة واعطاء الطبيعة كل القوة وسلبها عن الإنسان (٥٨٤) هو فعل للطبيعة خارج الشعور

(٥٨٢) عند النظام كل ما جاوز حيز الإنسان فهو من خلق الله بإيجاب الخلقة أى طبع الأجسام ، المحيط ص ٣٨٠ ، ويقول المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة ، الأصول ص ١٣٩ ، وعند معبر المتولدات أجمع وكذلك جميع الأعراض فعل الأجسام الموات بطباعها . ولا فعل لله إلا نفس المحل ولا للعبد عنده سوى الإرادة ، المحيط ص ٣٨٠ ، وعنده الأعراض كلها من أفعال الأجسام أما بالاختيار وأما بالطباع وأن الله ما خلق كونا ولا كلها من أفعال الأجسام أما بالاختيار وأما بالطبع وأن الله ما خلق كونا ولا طعما ولا رائحة ولا سكونا ولا حياة ولا موتا ولا قدرة ولا عجزا ولا علما ولا صحة ولا سقما ولا سمعا ولا بصرا ولا شيئا من الأعراض ، الأصول ص ١٣٥ ، وعند معبر والنظام الله أوجد محال الحركات ثم هي توجب بطبعها وأخرجوا المتولدات من أن تكون فعلا للعبد وأثبتوها لله بإيجاب الخلقة أو من فعل نفس المحل ، الشرح ص ٣٨٧ ، وعند الجاحظ تقع المتولدات من العبد طباعا ، أفعال الجوارح والمعارف إذا دعا الداعي إلى فعل وأراد ذلك الفعل وقع طباعا . وليس هناك اختيار إلا الإرادة دون ما عداها ، المحيط ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند ثمانية الأعمال المتولدة لا فاعل لها ، الأصول ص ١٣٨ ، وعند بشر بن المعتز الألوان والطعوم والروائح والسمع منها ما هو فعل لله ومنها ما هو فعل للعبد ومنها ما هو اجتماع العباد ، الأصول ص ١٣٥ ، وقد أجاز بشر بن المعتز أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وغنون الألوان والطعوم والروائح متولدة من فعل الإنسان . وأجاز من أفعال الألوان والطعوم والروائح والإدراكات على سبيل التولد ، الأصول ص ١٣٨ — ١٣٩ ، وعند الجاحظ ، ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة ، مقالات ج ٢ ص ٨٣ .

(٥٨٣) عند القاضي عبد الجبار يؤدي القول بالطباع دون التوليد إلى إخراج الله من الفعل وعدم استحقاقه النعمة والشكر ، المحيط ص ٣٨٦ ، بآثبات الطباع يستحق الله المدح والذم ويضاف إليهما القبح ، الشرح ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، المحيط ص ٣٩٢ .

(٥٨٤) عند القاضي عبد الجبار الطباع لا تعقل وتؤدي إلى الدهرية ، المحيط ص ٣٨٧ ، الطباع مما لا يعقل ، وقد تؤدي إلى نفى الصانع ، الشرح

واعتبارها اما قديمة لا شأن للانسان بها أو حادثة بلا سبب وتحتاج الى محدث (٥٨٥) . يؤدي القول بالطباع دون الاختيار الى انكار البعثة والوحى . صحيح أن الواقع يتأزم ويستدعى الفكر ويمكن للطبيعة أن تبدع فكرها ويكون في الوقت نفسه مطابقا للوحى ولكن ذلك يحتاج الى طبيعة كاملة وإلى وقت طويل ، ولا يبرأ من احتمال الخطأ . فالوحى هو عقل الطبيعة وفعل مع الطباع (٥٨٦) .

ولا يؤدي القول بالطباع الى انكار الصانع بل الى اثبات حكمته . ليس الصانع حاويا أو ساحرا بل حكيم خلق الاجسام وجعلها تتحقق طباعا طبقا لقوانين الكون من طبيعة الخلق . وموضوع التوليد هو تحليل لأفعال الطبيعة وليس الهدف منه صياغة أدلة على وجود الصانع . هو موضوع موجه الى أسفل وليس الى أعلى وبالتالي تظل المحافظة على المستويات قائمة . وهو أكثر مدعاة للتنزيه ، تنزيه الله عن القبائح والشرور وأكثر مدعاة للعدل بالتاكيد على مسؤولية الانسان عن أفعاله واستمرارها في الكون . كما أنه أكثر مدعاة الى تأسيس العلم الآلى وجعل الأفعال كلها متولدة عن بعضها البعض تجنباً للتشخيص . كل شيء خاضع لقانون

ص ٣٨٩ ، يؤدي القول بالطباع الى اثبات أن الحوادث لا محدث لها في جميع الحوادث الابتدائية والمتولدات ، الشرح ص ٣٨٩ ، وعند أبى على وأبى هاشم أن القول بالطبع لا يعقل وهو باطل ولا يقع الفعل الا من قادر وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبب ، المغنى ج ٩ ، التوليد ص ١٤ ، ص ٢٥ — ٢٦ .

(٥٨٥) يقول القاضي عبد الجبار : الطبع اما قديم أو حادث ، لا يكون قديما ولو كان محدثا لاحتاج الى طبع ، المحيط ص ٣٨٨ ، الانتصار ص ٧٧ — ٧٨ .

(٥٨٦) وكيف ثبت النبوات بطبع المحل ؟ الشرح ص ٣٨٩ ، والزهم على قولهم بالطبع ألا تصح معرفة النبوات لان أكثر معجزاتهم هي أعراض حالة في الاجسام . وعندهم أن المحل هو الفاعل لها . ولم يثبت أنه لا يفعل الا الحسن فكيف يمكن أن يوثق بالنبوات ؟ المغنى ج ٩ ، التوليد ص ٢٣ .

سواء الافعال الارادية أم غير الارادية ، العضوية البدنية أم الشعورية
المخالصة .

واثبت المتولدات في الافعال الانسانية بارجاعها للارادة وترك افعال
الطبيعة متولدة لا فاعل لها هو اثبات حرية الانسان ولاستقلال الطبيعة
في آن واحد . ومن ثم يمتد فعل الانسان الحر الى العالم من خلال حتمية
قوانين الطبيعة (٥٨٧) . وقد يصل الامر الى حد اعتبار أن افعال الارادة
ايضا خاضعة للأسباب وأن الانسان قادر متى أخذ بالاسباب على اثبات
كل الافعال ، افعال الارادة وافعال الطبيعة ، على سبيل التولد . وهنا
يتأسس العلم الطبيعي الآلى ، وتصبح الارادة الحرة جزءا من قوانين
الطبيعة وأحد عوامل الخلق فيها (٥٨٨) . وقد يكون التولد بالطبع دون تفصيل

(٥٨٧) يتضح ذلك من أقوال أصحاب الطبائع أو الطبائعيين مثل
ثمامة وبشر ومعر والمردار والنجار وبرغوث بالإضافة الى أقوال الجاحظ
والنظام السابقة . فعند ثمامة لا فاعل للانسان الا ارادة وأن ما سواها
حدث لا يحدث كنجو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك . وذلك
يضاف الى الانسان على المجاز ، مقالات ج ٢ ص ٨٣ ، الافعال المتولدة
لا فاعل لها ، وهى مقالة تجر الى انكار صانع العالم لأنه لو صح وجود
فعل بلا فاعل لصح وجود كل فعل بلا فاعل ولم يكن حينئذ في الافعال
دلالة على فاعلها ولا كان في حدوث العالم دلالة على صانعه ، كما لو أجاز
انسان وجود كتابة لا عن كاتب ووجود مبنى أو منسوخ لا من بان أو
ناسخ ، الفرق ص ١٧٣ ، الافعال متولدة لا فاعل لها اذا لم يمكنه اضافتها
الى فاعل أسبابها حتى يلزم أن يضيف القول حيث مثل ما اذا فعل
السبب ومات ووجد المتولد بعده ولم يمكنه اضافتها الى الله لأنه يؤدي
الى فعل القبيح وذلك محال . فتخير وقال المتولدات لا فاعل لها . المعرفة
متولدة من الفطر وهو فعل لا فاعل له كسائر المتولدات ، الملل ج ١ ص ١٠٦ ،
الفعل يصح من غير الفاعل ، اعتقادات ص ٤٢ .

(٥٨٨) وعند بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ، ما تولد من فعلنا
حادث من الاسباب الواقعة منا (الطعوم ، الروائح ، الحركات ، السكنات ،
ادراك جميع الحوادث) ، الانسان يفعل في غيره بسبب يحدثه في نفسه
ويفعل في نفسه أفعالا متولدة وغير متولدة ، مقالات ج ٢ ص ٧٩ ، افترط
في القول في التولد حتى قال أن الانسان يفعل الألوان والطعوم والروائح
والرؤية والسمع وسائر الادراكات على سبيل التولد اذا فعل أسبابها

في الاسباب . كما قد يصل القول بالطبع الى أن تكون أفعال الإرادة ذاتها بالطبع وأن يكون الانسان قادرا حتى على خلق أفعال الشعور الداخلية بالطبع (٥٨٩) . وقد يقع فعل واحد من فاعلين لما كان الفعل يحدث في الطبيعة وكانت الطبيعة قابلة لأفعال الانسان ، ودون أن يكون أحد الفعلين خلقا والآخر كسبا ، أحدهما لله والآخر للانسان . فكلهما للانسان ، لفاعلين

وكذلك القول في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وقد كفره الاشاعرة وسائر المعتزلة في قوله أن الانسان قد يخترع الالوان والطعوم والروائح والإدراكات ، الفرق ص ١٥٧ ، أخذ هذا من الطبيعيين الذين لا يفرقون بين التولد والمباشر بالقدرة ولا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة ، الملل ج ١ ص ٤٢ ، ص ٩٦ .

(٥٨٩) عند معبر ، الانسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكونا وأنه يفعل في نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتمثيل وأنه لا يفعل في غيره شيئا وأنه جزء لا يتجزأ ومعنى لا ينقسم وأنه في هذا البدن على الندين لا على المماسية والحلول . المتولد وما يحل في الاجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وطلاوة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه ، أن الموات يفعل الاعراض التي حلت فيه بطبعه وأن الحياة فعل الحي وكذلك القدرة فعل القادر وكذلك الموت فعل الميت . الله لا يفعل عرضا ولا يوصف بالقدرة على عرض ولا على حياة ولا على حدث ولا على سماع ولا على بصر ، وأن السمع فعل السميع والبصر فعل البصير ، والإدراك فعل المدرك ، والحس فعل الحساس ، والقرآن فعل الشيء الذي سمع منه أن كان ملكا أو شجرة أو حجرا وأنه لا كلام لله في الحقيقة . يفعل الله الطولين والاحياء والاماتة ليس أعراضا لأن الله اذا لون الجسم فانه أما أن يتلون أم لا . فان تلون فاللون بطبعه ، وبالتالي فهو فعله . ولا يجوز أن يطبعه تبعا لغيره كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خلقا لغيره وان لم يكن طباع الجسم مطلونا جاز أن يلونه البارى فلا يتلون ، مقالات ج ٢ ص ٨١ — ٨٢ ، حكى عنه الكعبى أن الإرادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه للشيء وغير الأمر والاخبار والحكم فإشار الى أمر مجهول لا يعرف . وقال ليس للانسان فعل سوى الإرادة مباشرة كانت أو توليدا ، أفعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون في الخير والشر كلها مستندة الى إرادته لا على طريق المباشرة ولا على التوليد ، الملل ج ١ ص ١٠٠ — ١٠١ .

مختلفين (٥٩٠) .

واذا ما فعل الله يفعل طباعا ، طبقا لقوانين الطبيعة وليس ضدها (٥٩١) . وقد يؤثر البعض جعل التولد في أفعال الإنسان وحدها في نفسه وليس في غيره خوفا من حنبة الطبيعة وإثارا للحرية . موضوع التولد إذن هو مبحث في الطبيعة كما أنه مبحث في الفعل الإنساني ، في حرية الأفعال وبقيائها في الطبيعة بقوتها الذاتية الكامنة وبآثارها في الأغيار . يصارع فيه الفكر الإنساني الطبيعي الفكر الديني الإلهي حفاظا على حرية الإنسان وإثباتا لاستقلال قوانين الطبيعة .

خامسا : أفعال الوعي الفردي والاجتماعي .

أفعال الوعي الفردي والاجتماعي هي أفعال الشعور في ذاته وفي الآخر ، في الفرد والمجتمع . فهي متجهة هذه المرة ليس إلى الطبيعة وعالم الأشياء بل إلى المجتمع وعالم الآخرين . فالتوليد هو استمرار لأفعال الشعور ليس فقط في الطبيعة من خلال حركة الأجسام في الكون والاعتماد والتأليف والمماسسة والمجاورة بل أيضا من خلال أفعال الآخرين في المجتمع . وقد كان يبرز سؤال باستمرار : لماذا يوجد توليد الطبيعة ولا يوجد توليد المجتمع والتاريخ ؟ وقد سهبت أفعال الوعي وليس أفعال الشعور لأن الأفعال هنا

(٥٩٠) أما المردار فقد أجاز وقوع فعل واحد من فاعلين مخلوقين على سبيل التولد مع إنكاره على أهل السنة ما أجازوه من وقوع فعل من فاعلين أحدهما خلق والآخر مكتسب . ككفر بشر لقوله بتوليد الألوان والطعوم والادراكات . وكفر النظماء لقوله بالمتولدات من فعل الله لأنه يشابه قول النصاري أن المسيح ابن الله من فعل الله ، الفرق ص ١٩٦٦ ، الملل ج ١ ص ١٤٤ .

(٥٩١) وقد مال برغوث إلى قول استاذة وقال إن الأشياء المتولدة فعل الله بإيجاب الطبع . فإله طبع الحجر طبعا والحيوان طبعا ، مقالات ج ١ ص ٣١٦ ، الفرق ص ٢٠٩ . ويرى الحسين بن محمد النجاشي أن الإنسان لا يفعل في غيره ، ولا يفعل إلا في نفسه مثل الحركات والسكون والادراكات والطعوم والكفر والإيمان وإن الإنسان لا يفعل إلا ولا إدراكا ولا رؤية ولا يفعل شيئا عن طريق التولد .

ليست مجرد موضوع لاثبات الحرية ، بل لانها تكشف عن الحرية القائمة على الوعى سواء فى افعال الشعور الفردية أو فى افعال الشعور الاجتماعية . فالشعور هنا هو الوعى الفردى والوعى الاجتماعى .

والمعجيب أن افعال الوعى هذه عند القدماء ليست مهمة ولا تدخل فى صلب موضوع خلق الاعمال . وكلما كان الامر مهما تعم به البلوى وتتوقف عليه مصالح الناس ابعده القدماء مثل هذه الاعمال ومثل موضوع الامامة . فهى مجرد أمور « صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع » (٥٩٢) . وهى مجرد أمور تخرج عن حيز المختصرات الى المطولات . وهى أمور لفظية خالصة تخرج عن العقائد والشرع ولا تحتاج الا الى تفسير لغوى . وهى أمور لا داعى لان تخطر بالبال ، وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها لان البحث فيها يتطلب معرفة حقائق الأمور وهو امر غير لائق بالعقائد التى يراد منها مجرد تهذيب الاعتقاد ! هى أمور غير مهمة فى الدين اذ يكفى ابعاد الشك عن النفس فى الذات والصفات والاعمال أى فى التوحيد . أما ما يتعلق بحياة الناس ، ومصالح الافراد والجماعات فلا يجوز الخوض فيها ، لانها مضيعة للوقت وانشغال بما لا يهم ، فلا فرق فى ذلك بين افعال الوعى الفردى والاجتماعى حتى يحتكرها السلطان ويقررهما وفق هواه (٥٩٣) . وهى أمور تدفع الى الغلو أو التخصير وتبعد

(٥٩٢) هذا هو موقف الايجى اذ يقول : « فى البحث عن أمور صرح بها القرآن ، وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها » ويذكر خمسة : ١ - الطبع والختم والاكثة ٢ - التوفيق والهداية ٣ - الاجل ٤ - الرزق ٥ - الاسعار ، المواقف ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

(٥٩٣) هذا هو موقف الغزالي اذ يقول : « فى الاعتذار عن الاخلال بفصول شخنتها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها أولى لان المعتقدات المختصرة حقها الا تشمل الا على المهم الذى لا بد منه فى صحة الاعتقاد . أما الأمور التى لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية فى عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور ، وهى غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد . وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون : ١ - عقلى ، كالبحت عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا وتعلق بالمخلفات أم لا . وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مبين لمحل

عن التوسط والاعتدال (٥٩٤) . صحيح أنها مسائل يصعب إصدار الأحكام عليها أو التعرف إليها نظرا لأننا لم نشق قلوب الناس ومع ذلك فإنه يمكن معرفة أوضاعها الاجتماعية وأبنيتها النفسية . فهي أمور عقلية مثل القدرة والاستطاعة والفعل كما أنها مسائل نفسية واجتماعية تكشف عن أوضاع سياسية يريد السلطان السكوت عنها ويتبعه عالم الكلام بإبعادها عن حريات الناس وتهيبها في العقائد حتى يتم أحكام مؤامرة الصمت عليها ونظريا ، سياسيا ودينيا .

وتنقسم هذه الأفعال الى قسمين أفعال الوعى الفردى وأفعال الوعى الاجتماعى . الاولى مثل النصر والسداد ، والتوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتحة والختم ، الهداية والضلال ، النعمة والفضل والاحسان ، العصمة ، القوة والعون ، الحول والتيسير . . . الخ ، والثانية مثل الاجل ، والرزق ، والسعر ، مفردا ، أو الآجال والارزاق والاسعار جعبا . ويلاحظ

القدرة وأمثاله ب — لفظى كالبحث عن المسمى باسم الرزق ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها ج — فهي كالبحث عن المسمى بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظائر ذلك . وكل ذلك ليس بهم في الدين ! بل المهم أن ينفى الانسان الشك عن نفسه في ذات الله على القدرة التي هي حق في القطب الاول وصفاته واحكامها كما هي حق في القطب الثانى وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث . وفي رسول الله أن يعرف صدقة ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع . وما خرج عن هذا فغير مهم . ونحن نورد من كل فن ما أهملناه مسألة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها من المهمات والمقصودات في المعتقدات ، الاقتصاد ص ١١١ — ١١٢ ، ثم حاولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا أو أمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه لا قيمة له . فلا يبتغى أن تضيع العمر الا بالمهم ، وبين يدي النظر أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الالفاظ واقتضاء الاطلاقات فنسال الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعنيننا ! الاقتصاد ص ١١٦ .

(٥٩٤) ويقول البغدادى : والفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع وأمثالهم كلام على طرفي الغلو والتقصير . والحق بينهما دون الجائز منها ، النهاية ص ٤١١ .

أن أفعال الشعور الفردى أكثر من أفعال الشعور الاجتماعى . الاولى متعددة تقرب من الثمانية عشر فعلا ، والثانية محصورة فى ثلاث . الاولى باستمرار أفعال فى صيغة المفرد فى حين أن الثانية تكون أفعالا فى صيغة الجمع . مما يدل على الطابع الفردى للأولى والاجتماعى للثانية . ولكن أهم ما يفرق الفعلين هو أن الأفعال الفردية مزدوجة الطابع فى معظمها فى حين أن الأفعال الاجتماعية ليست كذلك .

١ — أفعال الوعى الفردى .

تنظم أفعال الوعى الفردى فى مجموعات ثنائية مزدوجة ايجابا وسلبا ، وكاننا امام فعلين متضادين أشبه بأحوال الصوفية . وذلك مثل : التوفيق والخذلان ، الشرح والطبع ، الفتح والختم ، الهداية والضلال . وقد تختلف أطراف الأفعال المتضادة فقد يكون النصر بدلا من التوفيق فى مقابل الخذلان . وقد تكون الأفعال المزدوجة متماثلة متشابهة وليست متعارضة متضادة اما ايجابا مثل التوفيق والسداد ، العون والتيسير أو سلبا مثل الطبع والختم . وقد يقع التجانس فى أفعال ثلاثية وليست ثنائية وغالبا ما تكون ايجابا لا سلبا مثل النعمة والفضل والاحسان ، وقد تكون رباعية وغالبا ما تكون أيضا ايجابا لا سلبا مثل القوة والعون والحول والتيسير . وقد يكون فعلا واحدا بمفرده وغالبا ما يكون ايجابا مثل العصمة . فالأفعال فى معظمها يغلب عليها الايجاب (أربعة عشر فعلا هى : النصر ، السداد ، التوفيق ، الشرح ، الفتح ، الهداية ، النعمة ، الفضل ، الاحسان ، العصمة ، القوة ، العون ، الحول ، التيسير) أكثر من السلب (أربعة أفعال وهى : الخذلان ، الطبع ، الختم ، الضلال) مما يدل على أن الوعى الفردى أكثر ايجابية وتداولاً وقدرة على الخلق والابداع والنجاح منه على السلبية والتشاؤم والاستسلام والرضوخ والفشل .

ويصعب تحديد المعانى الدقيقة لكل الالفاظ المتجانسة ايجابا مثل الهداية والعون والتيسير والتوفيق أو لكل الالفاظ المتجانسة سلبا مثل الخذلان والضلال والطبع والختم . انها المقصود منها شيء واحد وهو : هل يتم الوعى الفردى من داخله بفعل ارادته الحرة ، أم من خارجه بفعل ارادة خارجية ؟ وقد تكون الالفاظ أقرب الى الترادف والى التمرينات العقلية

للإجابة على هذا السؤال المبدئى . فالإجابة بعدم قدرة الوعى من داخله على الافعال تفرز تراث السلطة التى تتمثل الإرادة الخارجية مشخصة فى الله أولا ثم فى السلطان ثانيا . والإجابة بقدرة الوعى من داخله على أفعاله تفرز تراث المعارضة التى تتمثل فى جموع المحكومين وعامة الرعية . لذلك قد يذكر منها البعض دون البعض . وقد يتم التركيز على البعض دون البعض . يذكر التوفيق والخذلان والهداية والضلال والعون والتيسير والعصمة والطبع والختم ولا يكاد يذكر الشرح والفتح والنعمة والفضل والاحسان والقوة والحوال . ولكن يمكن فهمها قياسا . كما يمكن اضافة غيرها قياسا .

وقد ظهر بعض هذه الافعال مثل الايمان والكفر فى افعال الشعور الداخلية كما ظهر موضوع التوفيق والخذلان والاشقاء والاسعاد كمعتقد فرعية من العقيدة الام ، عقيدة القضاء والقدر . وقد يدخل البعض منها فى موضوع الحسن والقبح أى فى الشق الثانى من العدل وبوجه خاص فى موضوع اللطف او الصلاح . ومع ذلك فمكانه الطبيعى هو آخر باب خلق الافعال وبداية الحسن والقبح . وبالتالي يكون هو الانتقال الطبيعى من شق العدل الاول ، خلق الافعال الى شقه الثانى الحسن والقبح .

١ — التوفيق والسداد . وتتصارع كل افعال الوعى الفردى ابتداء من التوفيق والسداد مع ارادتين ، ارادة الله وارادة الانسان . هل التوفيق والسداد فعلا لله أم فعلا للانسان ؟ وكيف تكون افعال الوعى الفردى لغير الانسان وهى مرتبطة بالتمييز والعقل ، وهما اخص خصائص الانسان ؟ ان النردد بين نسبة افعال الوعى الفردى الى الله أم الى الانسان انها هو ناتج عن الخلط بين الانفعال والعقل ، بين العاطفة والذهن . فليس الامر مزايده فى الايمان وابتهالات لله بل تحليل لافعال الشعور ودفاع عن استقلال الانسان (٥٩٥) . ليس الامر منافسة أو مبارزة أو تحد بين

٥٩٥) يقول الشهرستانى : والحق الذى لا غبار عليه « اياك نعبد » محافظة على العبودية ، « واياك نستعين » استعانة بالربوبية ، والتوفيق

الله والانسان ، ووضع الله مكان القادر والانسان مكان العاجز دفاعا عن الله وتضحية بالانسان امام السلطان اكثر منه امام الله ، ونفاقا اكثر منه ايمانا . اذ يعجز الانسان عن الاجابة المضادة والا وقع تحت شتى الوان الضغط النفسى والارهاب السياسى وتلق ايمان العوام (٥٩٦) . لا يعنى جعل افعال الوعى الفردى مسؤولية الانسان اى تعجيز لله بل تثبيتا لحكمته وغايته ، وهو الدفاع عن حرية الانسان واستقلاله ومسؤوليته . ويزداد الامر صعوبة اذا ما كان التوفيق والسداد بناء على الدعاء والابتهاال والمسؤل والاستعطاف والاستجداء والمناجاة والطلب والبكاء . وبالتالي يقع الوعى فى خطئين . الاول التخلّى عن الفعل الى الانفعال ثم طلب الفعل من الآخر وليس من الذات . وهل الدعاء قادر على استجلاب الطاعة ام ان الفعل هو القادر على ذلك ؟ اذا كان الفعل فالانسان حر والا احتاج الى قدرة ولزم الدور (٥٩٧) . وكيف يتم التوفيق والسداد للبعض دون البعض ؟ ليس من سمات صفات الذات او الفعل الاطلاق ؟ واذا كان مقياس التمييز هو العمل الصالح فيكون فعل الانسان هو علة التوفيق والسداد وليس فعل الله ؟ ان التوفيق والسداد هما فى حقيقة الامر الميل النفسائى المصاحب للفعل نتيجة لقوة الباعث وصدق النفس وكمال الغاية من داخل الشعور

والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال تنتسب الى الله بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجودا وأجدرهما حصولا ، اللهم من أحسن مفضلتك يقدر ، ومن أساء فبخطيئته يهلك ، لا المحسن استغنى عن رفعك ومعونتك ، ولا المسىء عليك ولا استبد بأمر خرج بمحض قدرتك . فيا من هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آله أحظى به ما أنت أهله ، انك أهل لكل جميل . النهاية ص ٤١٤ — ٤١٥ .

(٥٩٦) يبارس الاشعرى هذا الارهاب فى الابانة ص ٥١ ، ص ٥٧ ، وتبعه الجوينى فى الارشاد ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

(٥٩٧) تبدو هذه الابتهاالات والادعية بالتوفيق والمحبة والولاية لاهل الطاعة وخذلان أهل المعصية فى الانصاف ص ٢٨ ، الاتحاف ص ٩٩ ، الامر ص ٩٩ .

وليس من خارجه . وما يسمى بالتيسير والعون والتوفيق أو العصمة أو القوة أو الفضل أو النعمة أو الاحسان كل ذلك هو القوة التى يشعر بها الانسان أثناء عمله بعد تخطيطه وبذل جهده . هى قوة الفعل الذاتى وهى تحقق والامكانيات الجديدة التى تظهر ، قوة الحق على الباطل ، قوة حضور المبدأ على غيابه ، وقوة الطبيعة على مناقضتها ، وقوة التاريخ على مناهضته . هى ذلك التثبيت والبرهان الذى يجده الانسان فى نفسه والثقة بالنفس ساعة الفعل . التوفيق أو العصمة أو التأييد أو الهداية ، كل ذلك شعور انسانى بأن الفعل قد تم على اكمل وجه أكثر مما كان الانسان يتوقع فى البداية ، وهو شعور موجود بالفعل ولكنه لا يدل على تدخل ارادة خارجية مشخصة أحدثت هذا التوفيق بل تدل اذا كان الفعل مرويا على حدوث الفعل بارادة الانسان طبقا لبعائه وتخطيطه وغايته . أما اذا لم يكن الفعل مرويا وحدث الفعل فانه يدل على وجود علة أحدثته إما ارادة انسان آخر أو تداخل الاحداث وتشابكها كما تتداخل الامواج لحمل غريق على الشاطئ أو مجرد مسرى التاريخ الذى يتحقق بالارادة البشرية العامة والتى يصل تأثيرها حتى هذا الفعل غير المروى فيجرمها امامه كشيء طبيعى . فاذما ما حدث الفعل دون ما توقع من الانسان الذى لم يقصده ولم يفعله حسب ذلك توفيقا وعصمة وسدادا وعونا وقوة وحولا وتيسيرا أو فضلا ونعمة واحسانا (٥٩٨) ! ان التوفيق والسداد هما وقوع الافعال حسب ارادة الانسان وقصده ودواعيه . يفعل الانسان فى الحاضر والمستقبل ويظل مشروطا بتدخل عوامل أخرى منها تدخل ارادات انسانية أخرى فى توجيه الفعل أو حدوث وقائع جديدة لم تكن فى الحسبان يسارع بأخذها ووضعها فى مجال الفعل كعناصر ايجابية جديدة (٥٩٩) . وليس هذا هو اللطف أو الصلاح لان ذلك يشير الى تدخل ارادة خارجية . كما انه يثير اشكالات أكثر مما يحلها . فما مقياس اللطف أو الصلاح ؟ ولماذا يعطى الانسان دون غيره ؟ واذا كان

(٥٩٨) وعند الاشعرى اذا كانت الاستطاعة نعمة من الله وفضل واحسان فانها تكون توفيقا وسدادا ، الابانة ص ٥٠ .

(٥٩٩) الداعية هى الميل النفسانى المصاحب للفعل ، الامير ص ٩٩ ، وعند الاشعرى أيضا هى التثبيت والبرهان الذى وقع ليوسف ، الابانة ص ٥٥ .

مشروطا بالفعل فالفعل هو الأساس ؟ وكيف يكون فعل الله ، اللطف أو انصلاح مشروطا ؟ فإذا ما كان التوفيق والسداد الثواب بعد الفعل فإن ذلك يحدث طبق لقانون الاستحقاق ولا يكون تدخلا قبل الفعل باستطاعة زائدة ولا أثناء الفعل بقدرة اضافية ، وإذا كان يعنى مجرد الحكم فإنه يحدث أيضا بعد اتمام الفعل وليس قبله أو أثناءه ، وهو حكم يقوم على تصور الهى كما يمكن أن يقوم حكم على تصور انسانى خالص . وإذا كان يعنى مجرد اللطف دون الاجاء أى خلق قدرة دون جبر فإنه يصطدم بعبوم اللطف وخصوصه وشروطه ، ويكون بمثابة حل مشكلة باثارة مشكلة اعظم . فإذا ما كان يعنى علم الله فإن علم الله بعدى وليس قبليا ، لا يجبر على فعل بل يسجل نتيجة أعمال . وبالتالي يستحيل فهم التوفيق والسداد بمعنى اللطف ، أو انصلاح (٦٠٠) .

(٦٠٠) تختلف الاسماء على اللطف فربما يسمى توفيقا وعصمة ، الشرح ص ٥١٩ ، فى معنى وصف اللطف بأنه توفيق يفيد موافقة الطاعة له ، المعنى ج ١٣ ، اللطف ص ١٢ — ١٤ ، القول فى التوفيق والتسديد . اختلفت المعتزلة على أربعة أقاويل : ١ — التوفيق عن الله ثواب يفعله مع ايمان العبد . ولا يقال للكافر موفق وكذلك التسديد ب — هو الحكم من الله أن الانسان موفق وكذلك التسديد ج — جعفر بن حرب ، التوفيق والتسديد لطفان لا يوجبان الطاعة فى العبد فإذا أقر الانسان بالطاعة كان موفقا مسددا د — الجبائى ، هو اللطف فى معلوم الله إذا فعله وفق الانسان للايمان فى الوقت ويفعله الكافر فى الوقت الثانى ، التوفيق أو السداد هو اللطف الذى يوافق اللطوف فيه فى الوقوع وليس يجب أن يكون مأمون الغيب ، الشرح ص ٧٨١ وعند المعتزلة هو موقف وسط ، اللطف من الله والحرية من الانسان ، الارشاد ص ٢٥٤ — ٢٥٥ . وعند أهل الاثبات هو قوة الايمان وكذلك العصمة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٠ ، وبهذا المعنى يفهم الاشعرى اللطف أو انصلاح فالحق وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم وأصلحهم وهداهم وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم أهل الزيغ والطغيان . ولو لطف بهم وأصلح لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين وأن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وأنه خذلهم وطبع على قلوبهم ، الابانة ص ٩ ، وندين بأنه يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ، المصدر السابق ص ١٠ ، واللفظان موجودان فى أصل الوحى وإن لم يوجد المعنيان

ب — النصر والخذلان • اذا كان التوفيق والسداد فكلين متجانسين

فان النصر والخذلان معلان متضادان • وقد يأتى التوفيق فى مقابل الخذلان •
 واذا كان من الطبيعى ، على أكثر تقدير ، أن يوفق الله ويسدد الخطى فكيف
 به يخذل ؟ واذا كان من الطبيعى ألا يصدر عن الخير إلا الخير فكيف يصدر
 عن الله الشر ؟ اذا كان الله فاعلا للخير فكيف يكون فاعلا للشر ؟ واذا
 كان مقياس النصر والخذلان هو ايمان الانسان وصدقه فى الفعل تصبح
 الارادة الالهية مشروطة بالفعل الانسانى ، ويصبح الانسان هو الذى يحدد
 الفعل الالهى أما النصر وأما الخذلان • واذا كان الامر كله مرهونا بالاستطاعة
 التى يخلقها الله فى ساعة الفعل فان هذه الاستطاعة لا تكون محايدة يستعملها
 الانسان بعد ذلك أما للخير أو الشر أما للعمل الصالح أو العمل المفسد ،
 أما للنفع أو للضرر بل تتوجه ايجابا أم سلبا بفعل الله ، تنصر أو تخذل ،
 تهذى أو تضل ، تشرح أو تختم ، تفتح أو تطبع • ويستحيل أن يتم هذا
 التوجه بتمييز مسبق أو عفويا عشوائيا بالمصادفة • واذا كان المقياس
 هو حسن النية والصدق فى افعال الانسان يكون الانسان هو الذى حدد
 اختيار الله ووجهة أفعاله • واذا كانت الاستطاعة محايدة ، تكون للخير
 وتكون للشر ، بفعل الانسان ودون توجيه من الله يكون الانسان قادرا على
 التمييز بين الحسن والقبح وقادرا على توجيه الاستطاعة نحو الخير أو
 الشر ، وبالتالي ينصر نفسه أو يخذل نفسه ، وتظل الاستطاعة التى يجدها

كثيرا • فقد ذكر لفظ التوفيق ٤ مرات ، اثنان لله « أن يريدنا اصلاحا
 يوفق الله بينهما » (٣٥ : ٤) ، « أن أريد إلا الإصلاح ما استطعت
 وما توفيقى إلا بالله » (٨٨ : ١١) ويتم التوفيق أما بين الزوجين أو فى
 المجتمع أى أن التوفيق هنا بمعنى المصالحة واعادة التوحيد للاطراف
 المتنازعة وما دامت النية صادقة والغاية كاملة والباعث قوى ، والارادة
 متوافرة فلا بد وأن يحدث التوفيق • توفيق الله هنا معناه ضرورة حدوث
 النتيجة اذا ما توفرت مقدماتها • أما لفظ السداد فقد ذكر خمس مرات لا
 بمعنى التسديد الاصطلاحي • فقد ذكر « السد » ثلاث مرات « والسدين »
 مرة واحدة بمعنى الختم والطبع والمنع وليس السداد • وذكرت صفة
 « سديد » للقول الصائب مثل « فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا »
 (٩ : ٤) ، « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا » (٣٣ :
 ٧) .

الانسان من نفسه على غير توقع مجرد تحقق لامكانيات الفعل وطاقاته أثناء الفعل ، لما كان الفعل يولد باستمرار طاقات جديدة غير المتوقعة أولا في بداية الفعل . وهل الانسان غير قادر من نفسه على الطاعة وغير مسؤول عن المعصية ؟ وهل تكون القدرة التي يخلقها الله ساعة الفعل محايدة ، قدرة على الخير او قدرة على الشر بصرف النظر عن البواعث والغايات ؟ وكيف يعطى الله الانسان القدرة على الشر ، واذا كان الخير من الله والشر من الانسان فالانسان حر قادر على الافلات من ارادة الله وقدرته ولكن في الشر دون الخير . بالاضافة الى أنها قسمة تقوم على تبرئة الآخر واتهام الذات ، تقوم على التطهر والبراءة بالنسبة الى الوعي الخالص ، وعلى تعذيب الذات بالنسبة للوعي المتعين . ليست هذه قسمة ضيزى ؟ لله البنين وللانسان البنات ؟ وكيف يدعو الانسان على الآخرين بالخذلان ويستجيب له الله ان كان من الصالحين ؟ اليس هذا تمنيا للشر للآخرين واستجابة لله لفعل الشر ؟ الا يدل ذلك على عجز الانسان على المقاومة ، مقاومة الشر بالفعل دون استعداد أحد عليه يكون أقوى منه بالمقاومة بدلا عنه ويكتفى الانسان بأضعف الايمان وهو الدعاء على الاعداء وطلب النجدة من الاقوياء ؟ اذا كان النصر والخذلان من الله يسلب من الانسان فرجه بالتوفيق وحزنه من الاخفاق ، فانه يعيش في الدنيا بلا رجاء أو خوف ، بلا فرح أو حزن ، بلا أمل أو يأس ، ويظل مجرد آلة طبيعة في يد فاعل أعظم ينصره ويخذله كيف يشاء (٦٠١) . يصعب ايجاد الحلول المتوسطة بين الفعلين . لا يوجد الا

(٦٠١) التوفيق خلق قدرة على الطاعة ، والخذلان خلق قدرة على المعصية ، والموفق لا يعصى اذ لا قدرة له على المعصية ، وعند الاشعرية التوفيق والخذلان ينسبان الى الله نسبة واحدة على جهة واحدة . والقدرة للشيء وضده ، النهاية ص ١٢ ، الهدى والتوفيق هما تيسير الله المؤمن للخير الذي خلقه . وأن الخذلان تيسيره للشر الذي له خلقه ، الفصل ص ٣٨ — ٣٩ ، التحفة ص ٤ — ٥ وعند الاشعرية الايمان والطاعة بتوفيق من الله والكفر والمعصية بخذلانه . خلق القدرة على ذلك ، الملل ج ١ ص ١٥٦ ، خلق الله الخلق سبيها الكفر والايمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم بتوفيق الله اياه ونصرته له ، الفقه ص ١٨٥ ، شرح الفقه ص ٤٥ ، وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

« اما ... او » . فان قيل ان القوى التى تحدث للانسان اثناء الفعل ثلاثة انواع .
الاولى موفقة هى التوفيق ، والثانية خاذلة وهى الخذلان ، والثالثة محايدة
وهى القوة او العون او الحول او التيسير ، امكن اذن وجود قوة محايدة
لا تتدخل فى افعال الوعى ايجابا . ام سلبا . والحياد على اية حال اقرب الى
المحافظة على حرية الافعال من القوة الموجهة . ان كانت تسلب الارادة الا

=
ومثل توفيق ذوى السعادة وخذلان اهل الحشر والشقاوة
الوسيلة : ص ٢٣٤ ، القول ص ٣٦ — ٣٧

وايضا

فخالق لعبده وما عمل توفيق لان اراد ان يصل
وخاذل لمن اراد بعده ومنجز لمن اراد وعده
فوز السعيد عنده فى الازل وكذا الشقى ثم لم ينتقل
الجوهرة ص ١١

وعند الحسين بن محمد النجار استطاعة الايمان توفيق وتسديد وفضل
ونعمة واحسان وهدى وان استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر .
وانه جائز كون الطاعة فى حال المعصية التى هى تركها بالا تكون كانت
المعصية التى هى تركها فى ذلك الوقت وبالا يكون كان الوقت وقتا للمعصية
التي هى تركها . وان المؤمن مؤمن مهتد دفعه الله وهده ، وان الكافر
مخذول خذله الله وأضله ، وطبع على قلبه ، ولم يهده ولم ينظر له وخلق
كفرا ولم يصلحه . ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا ، مقالات ج ١ ص
٣١٥ ، وعند المعتزلة بوجه عام ، التوفيق من الله اظهار الآيات فى خلقه
الدالة على الوجدانية وابداع العقل والسمع والبصر فى الانسان ، وارسال
الرسول وانزال الكتب لطفاً منه وتنبها للعقلاء من غفلتهم ، وتقريبا للطرق
الى معرفته ، وبيانا للاحكام تميزا بين الحلال والحرام . واذا فعل ذلك
فقد وفق وهدى ، وأوضح السبيل وبين الحجة ولزم الحكمة ، وليس يحتاج
فى كل فعل ومعرفة الى توفيق مجرد وتسديد معجز بل التوفيق عام وهو
سابق على الفعل . والخذلان لا يتصور مضافا الى الله بمعنى الضلال
والاغواء والصد عن الباب وارسال الحجاب على الابواب اذ يبطل التكليف
ويكون العقاب ظلما ، النهاية ص ٤١١ ، وعند الإباضية الخوارج استطاعة
الكفر ضلال وخذلان وطبع وبلاء وشر ، المحيط ص ٢٣٢ ، ثم يكون
السؤال للخوارج : كيف يتم التوفيق بين ذلك وبين اعتمادهم على خلق
الافعال عند المعتزلة فى أصلى التوحيد والعدل ؟

انها تبقى على الحرية (٦.٢) . وقد تعنى مثل هذه القوة في أحسن الحالات مجرد حضور الاسباب وسلامة الآلات ، وبالتالي تكون قوة انسانية مرئية بدنية أو شعورية يعرفها الانسان ، ويعمل بها قبل الفعل أو أثناء الفعل كقوة متولدة من حركة الفعل ذاته وطبيعة الطاقة المتولدة منه (٦.٣) . فان أمكن تقسيم التوفيق إلى عموم وخصوص بالنسبة إلى الخلق فعموم التوفيق شامل للخلق وكذلك نصب الأدلة والأقدار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس حجة على الله بعد الرسل . وخصوص التوفيق لمن علم الله منه هدايته وإرادته الاستقامة . وهذه قد تكون على أصناف . منها كمال الاعتدال في المزاج ، من جهة الطبيعة أو الشريعة ، النفس والنطفة والخلقة أو من جهة تربية الابوين أو الاستاذ أو المعلم أو أهل البلد أو القرابة وحتى في هذه الحالة تكون الأعمال غير مكتسبة . فالإنسان غير مسؤول عن الخلقة كما أنه غير مسؤول عن تعليم الابوين . وفي هذه الحالة يكون جبر التوفيق العام متفقا مع جبر التوفيق الخاص . ومع ذلك يمكن للوعى الفردي أن يخترق الخلقة والتعلم نظرا لاستقلاله . فالطبيعة أقوى من الخلقة ، وحرية الفعل أقوى من التعليم (٦.٤) . ومع ذلك فالتخصيص خارج الأمور الطبيعية كالمزاج والتعليم تميز أو فعل بلا مبرر (٦.٥) . ويتم النصر والخذلان على مستويين .

(٦.٢) إجماع الأمة كلها على سؤال الله التوفيق والاستعانة به من الخذلان . فالقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصبة وتأييدا . والقوة التي ترد من الله فيفعل بها الشر تسمى بالإجماع خذلانا . والقوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولا . ولذلك يقال لا حول ولا قوة الا بالله . لذلك تسمى تيسيرا ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ — ٣٢ .

(٦.٣) عند إمام الحرمين ، التوفيق والخذلان هما سلامة الاسباب والآلات ، وعند الأشعرى الفرض المقارن للطاعة ، التحفة ص ٤ — ٥ .

(٦.٤) النهاية ص ٤١٢ — ٤١٤ .

(٦.٥) في جواز التخصيص بالنعم دينية أو دنيوية ، دنيا أو آخرة . عند القدريه سوى الله بين العقلاء في النعم الدينية ولم يخص الأنبياء

معرفى مثل النظر بالحجج والادلة وشرح الصدر ، وعملى اى التدخل الفعلى المباشر فى افعال الانسان . فاذا كان التوفيق هو اللطف فانه فى هذه الحالة يشمل اللطف النظرى اى اظهار الآيات الدالة على الوحدانية والنبوة ، ويتم ذلك عادة دون حاجة الى لطف وقتى لكل فعل على حدة وهو التوفيق العملى ، والاول اقل خطورة على حرية الافعال من الثانى لانه مجرد توليد افعال نظرية مثل توليد النظر للعلم ويترك الارادة حرة لتحقيق الفعل . فى حين أن الثانى يهدد حرية الافعال تهديدا مباشرا لانه يكون بديلا عن الفعل الانسانى واقوى منه ايجابا أم سلبا (٦٠٦) . واللطف الخاص فى

والملائكة بشيء من من التوفيق والعصمة ولا بشيء من نعم الدين دون سائر المكلفين . وفى هذا بطلان مائدة دعاء الصالحين أو يوفقهم الله لما وفق له الانبياء ، الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٦٠٦) عند أهل الاثبات ، النصر من الله ، ما يفعله ويقضه فى قلوب المؤمنين من الجسارة مع الكافرين وتسمى القوة على الايمان نصرا ، أما الخذلان فاختلفوا : ١ — ترك الله أن يحدث من اللطف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين (معنى سلبى) ب تسميته وحكمه بانهم مخذولون ، وقال أهل الاثبات قولين : ١ — الخذلان قوة الكفر ب — خلق كفرهم ، والثانية أكثر تدميرا للحرية من الاولى ، مقالات ج ١ ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، وعند أبى على النصرة كلها ثواب والخذلان كله عقاب ، وعند المعتزلة قد يكون النصر بالمحبة وقد يكون بمعنى زلزلة اقدام الكافرين ورعب قلوبهم فينهزمون . فان هزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من الله بل هم منصورون بالحجة على الكافرين ، اللطف ص ١١١ — ١١٣ . ولفظ « نصر » موجود فى أصل الوحى . فقد ذكر ١٥٩ مرة بمشتقاته المختلفة منها ٧٠ مرة فعلا ، ٥٩ مرة اسما . صحيح أنه فى الاعمال يغلب فعل الله (٥٠ مرة) على فعل الانسان فردا أو جماعة (٢٠ مرة) ولكن هذه المرات العشرين تجعل فعل الله مشروطا بها مثل « ان تنصروا الله ينصركم » (٤٧ : ٧) « ولينصرن الله من ينصره » (٢٢ : ٤٠) ، وان النصر الانسانى بعدى وليس قبليا فى علم الله « وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب » (٥٧ : ٢٥) ، وبالتالي تؤول افعال نصر الله طبقا لعلاقة الشارط بالمشروط . ويبقى الاعمال تجعل النصر من الانسان فردا وجماعة بناء على الايمان أو اثباتا له « والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقا » (٨ : ٧٤) « وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون » (٨ : ٥٩) ، والترابط الاجتماعى « والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم

نهاية الامر تعجيز لله وكأن الله لا يتصف بالاقتدار على اللطف بجميع الخلائق .

ولا يعنى الخذلان أى عدم حدوث فعل ، تدخل أية ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع أو امتناع تدخلها ، بالرغم من الدعاء والابتهال ، بل يعنى الخذلان اذا كان الفعل مرويا أن هناك عوامل في الموقف كانت غائبة عن الفاعل وأن هناك نقصا اما في الباعث أو الفكرة أو الغاية . قد يكون الاساس النظرى للفعل غير محكم ، وقد يكون الباعث ضعيفا أو معدوما ، وقد تكون الغاية غير طبيعية أو وقتية . وفي مثل هذه الحالات لا يحدث الفعل من الانسان بل يحدث فعل آخر من انسان آخر باعته أقوى وفكرته أوضح ،

أولياء بعض « (٨ : ٧٣) ، ونصرة الرسول من المؤمنين » ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه « (٣ : ٨١) ، ولكن أهم شيء هو النصر رفعا للظلم ونتيجة للقتال كعمل جهاى كاختبار للانسان وصراعه في الحياة مثل « وما لكم لا تنصرون » (٣٧ : ٢٥) ، « ولئن انتصر من بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » (٤٢ : ٤١) ، « ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض » (٤٧ : ٤) ، « والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون » (٤٢ : ٣٩) ، « فدعا ربه انى مغلوب فانتصر » (٥٤ : ١٠) ، « واذا استنصروا في الدين فعليكم النصر » (٨ : ٧٢) . أما استعمالات النصر كفعل لله فانها تعنى أن النصر مقياسا للآلهة ، وأن المنتصر لا يكون الا غالبا مثل « هل ينصرونكم أو ينتصرون » (٢٦ : ٩٣) ، أما مشتقات الاسم فالغالب عليها النصر (٢٢ مرة) وصفة نصير (٢٤ مرة) ثم انصار (١١) ، نصارى (١٤) ناصرين (٨) ، ناصر (٣) ، منتصر (٢٢) ، منتصرين (٢) ، ثم منصور ، منصورون . وهى تشير الى المعانى نفسها السابقة . فان كان الغالب عليها اعطاء النصر كصفة لله الا أن ذلك في نطاق أن النصر هو مقياس للالوهية . كما تظهر أيضا صلة النصر بالظلم مثل « وما للظالمين من أنصار » (٢ : ٢٧٠ ، ٣ : ١٩٢ ، ٥ : ٧٢) .

أما بالنسبة للفظ « خذل » فقد ذكر ثلاث مرات في أصل الوحى كفعل للشيطان « وكان الشيطان للانسان خذولا » (٢٥ : ٢٩) ، وليس كفعل لله ، وذلك لان النصر مقياس للاله « وان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده » (٣ : ١٦٠) ، ومقياسا للاله الحق الواحد « ولا تجعل مع الله الها آخر فتعتمد ملوما مخذولا » (١٧ : ٢٢) ، فالخذلان لفظ اضافى بالنسبة للنصر وليس لفظا أصليا حتى لا ينسب فعل الشر الى الله ، فالخذلان هو مجرد غياب النصر .

وغايته اعم واشمل وأكثر تعبيراً عن اكتمال الطبيعة . اما اذا كان الفعل مروباً وذا أساس نظري سليم وقائماً على باعث قوى ، له غاية تعبر عن اكتمال الطبيعة ثم لم يحدث فهذا أيضاً لا يعنى تدخل ارادة خارجية منعت الفعل من الوقوع . وقد حدثت هذه الموانع في لحظة انبثاق الفعل . وكيف تأتى في الخذلان ارادة خارجية تساعد الانسان على فعل الشر ، وهى صفة من صفات الكمال المطلق ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ كيف تساعد الارادة الخارجية على فعل الشر وهى الارادة الكاملة ؟

ج - الهداية والضلال . مفهومان متضادان مثل النصر والخذلان . وقد يكون التوفيق مع الهداية . وقد يوضع الضلال مع الختم والطبع . يثبتان بحجج عقلية كثيرة لتبين أن الله هو الذى يأتى كل نفس هداها أو عقلياً بدليل دعاء الانسان لله وطلبه الهدى . والحقيقة أن الحجج العقلية كلها لا تثبت شيئاً لانها ظنية . اذ يمكن اعادة تاويلها لصالح حرية الانفعال ومعارضتها بحجج مضادة على ما وضح في نظرية العلم (٦٠٧) . كما أن

(٦٠٧) عند أصحاب الحديث والسنة الله فعال لما يريد يهدى من يشاء ويضل من يشاء ، لا هادى لمن أضله ولا مضل لمن هداه ، موقف أهل محبته وولايته لطاعته وخاذه لأهل معصيته فدل ذلك كله على تدبيره وحكمته ، وأنه عادل في خلقه بجميع ما يبتليهم به ويقتضيه عليهم من خير وشر ونفع وضر ، وغنى وفقير ، ولذة وألم ، وصحة وسقم ، وهداية وضلال ، الانصاف ص ٢٨ ، والله يفعل ما يشاء ويهدى من يشاء ، النسفية ص ١١٠ ، شرح التفتازانى ص ١١٠ — ١١١ ، حاشية الخبالي ص ١١٠ ، حاشية الاسفراينى ص ١١١ ، التوفيق والهداية أى الدعوة الى الايمان والطاعة . ويقدم الايجى ثلاث حجج : ١ — اجماع الأمة على اختلاف الناس فيها والدعوة عامة لا اختلاف فيها ب — الدعاء بها نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم والدعوة حاصلة واختلاف الناس في الانتفاع بها ج — كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح دون كونه مدعواً ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، في أن الهداية والاضلال من فعل الله ، الاصول ص ١٤٠ — ١٤١ ، الفصل ص ٣٤ — ٣٥ ، الهداية والاضلال من فعل الله ، نفوذ مشيئته في مراداته ، في معنى التوفيق والخذلان والشرح والختم والطبع ومعنى النعمة والشكر ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، هل شاء الله كون الكفر والفسوق وارادة من الكافر

الدعاء بهما عجز وتخل عن تحقيق الغايات بالفعل . الدعاء سلوك شعبي عام وليس من سلوك العقلاء ، من صفات العاجزين وليس من شية المناضلين . وما الضامن أن يكون الدعاء أو الابتغال ليس موجها الى المؤله المشخص بل الى الانسان ذاته الذى يشخص انفعالاته ، الى شخص حقيقى ذى سلطة أو من يعطيه الانسان نفسه سلطة بتوهمه أنه من الانبياء والاولياء الصالحين ؟ واذا كان التوفيق والخذلان والعون والتميس نتيجة للابتغال والدعاء أى نتيجة لفعل الانسان فى السؤال والطلب سواء أعطى اليه أم لم يعط فقد تتدخل الارادة الخارجية حتى بلا سؤال أو طلب تدخلنا مجانيا خالصا بالاضلال أو الطبع أو الختم فى حالة منع اللطف ! والحقيقة أن هذا اسقاط من شعور سوداوى على المؤله المشخص . ولماذا يبدأ المؤله المشخص بلا سبب أو باعث منه أو سؤال أو طلب من الانسان بالاضلال والختم والطبع ؟ أليس الاكثر اتفاقا مع طبيعته الكاملة اعطاء اللطف بلا سؤال ؟ وكيف يصدر الاضلال والختم والطبع عن الكمال المطلق ؟ وكيف يصدر بلا داع انسانى أو استحقاق ؟ واذا حدث فكيف يمكن تبرير استحقاق الانسان للمدح والذم اذا ختم وطبع على قلبه ؟ وكيف يمكن فهم التكليف اذا بدأ بالختم والطبع والاضلال الذى ليس للانسان حيلة فيه ؟

وقد تنقسم الهداية الى عامة وخاصة مثل التوفيق واللطف . الاولى هداية نظرية ، مجرد بيان الحق ونصب الادلة عليه ، والثانية هداية عملية تقوم بفعل الهداية . الاولى يقدر عليه الله كما تقدر عليه الرسل فى حين ان الثانية لا يقدر عليه الا الله . الاولى عامة للناس جميعا والثانية خاصة

=
أو الفاسق أم أراد كونه ، الفصل ص ١٠٤ - ١٢٠ ، هل لله نعمة على الكفار ، الفصل ص ١٣٦ - ١٣٧ ، عند أهل الاثبات لو هدى الله الكافرين. لا هتدوا فلما لم يهتدوا وقد يهديهم بأن يقويهم على الهدى فتسمى القدرة على الهدى هدى . وقد يهديهم بأن يخلق هداهم ، مقالات ج ١ ص ٢٩٨ .

للمهتدين (٦٠٨) . وهنا تبرز نفس الاشكالات السابقة في التوفيق والسداد واللفظ . فمع أن الهداية النظرية أقل خطورة على حرية الافعال من الهداية العملية إلا أن كلتا الهديتين يضعان سؤالاً : ما مقياس الاختيار بين العلم والخاص ؟ وإذا كان الفعل الانساني هو المقياس تكون له الاولوية على الفعل الالهي وتثبت حرية الافعال . وكيف يمكن التفريق بين هداية الله وهداية الرسول ؟ ليس ذاك وضعا لله والرسول على المستوى نفسه من الفعل ؟ وإذا ما حدث توفيق أو هدى ، ما المانع أن ينسببه الانسان الى الاشخاص الموجودين بالفعل وليس الى المؤله المشخص ؟ لا يستطيع الاشخاص الا التوجيه أو الارشاد . حتى الانبياء تعلم وتعطى الفكر ولا تفعل أكثر من ذلك . ولما كان من الصعب على الانسان التمييز بين المشخص والتشخيص حدثت الوساطة وطلب الهدى والتوفيق من الاشخاص وهربوا من الارادة المشخصة وتدخلها اثباتا للحرية أو اقترابا منها تصبح الافعال اما من الكون أو من الطبيعة أو من الخلق . ولما كان الكون اثباتا للشر الكوني خارج الفعل الانساني لم تبق

(٦٠٨) في الهدى والضلال والختم والطبع ، الفصل ج ٥ ص ٢١٠ — ٢١٣ ، عند أهل السنة الهداية على وجهين : ١ — من جهة اباتة الحق والدعاء اليه ونصب الادلة عليه . وعلى هذا الوجه يصح اضافة الهداية الى الرسل ب — من جهة أن هداية الله لمبادء خلق الاهتداء في قلوبهم ، ولا يقدر عليه الا الله . الاولى شاملة للجميع ، والثانية خاصة للمهتدين ، الاصول ص ٢٤٠ . وفي هذا المعنى النظرى يفسر ابن حزم آية « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (١٧ : ٤١) على النحو الآتى : ١ — دعوناهم ب — بينا لهم السبل ج — علمناهم الهدى من الضلالة د — هدينا فريقا واضللنا فريق ه — فريقا آمنوا ثم ارتدوا ، وهذا المعنى الاخير يفيد قدرة الانسان على الفعل الحر ، الانصاف ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ابن حزم أيضا الهدى الواجب على النبی هو الدلالة والتعليم الدينى وهو غير الهدى الذى ليس هو عليه وانما هو لله وحده ، الفصل ج ٣ ص ٣٥ ، من اعطاه الله الهدى فقد اهتدى ومن أضله فلا يهتدى ، الفصل ج ٣ ص ٣١ — ٣٢ ، الله يهدى من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلاله وخذلانه وتفسيره الخذلان أنه لا يوفق العبد الى ما يرضاه منه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على المعصية ، الفقه ص ١٨٧ ، الفصل ج ٣ ص ١١٨ .

الا الطبيعة او الخلقة . والطبع هو فى الحقيقة فعل الطبيعة وليس فعل ارادة خارجية . قد يكون الانسان بطبعه يقظا او خاملا ، متوقدا او باردا . قد يزدهر هذا الطبع او يتقلص بالتربية داخل الجماعة نسبيا . قد يصبح المتألق أقل اشراقا اذا لم تحدث التربية الاجتماعية . وقد يصبح الخامل أكثر نشاطا بالتربية الاجتماعية . ولكن التربية الاجتماعية لا تخلق شيئا من عدم ولا تعدم شيئا بعد وجود (٦٠٩) .

ان الهداية والضلال تجربتان نفسيتان بناء على موقف اجتماعى الهداية هى القدرة على النظر السليم والحكم الصائب والتخطيط الدقيق قبل تحقيق الفعل . وهى قوة مفاجئة او طاقة غير متوقعة ساعة تحقيق الفعل يشعر بها المناضل . يشعر بان قوته زادت ساعة النضال الى مائتين . اذ يأتى الانسان فى لحظات التوتر الانفعالى الشديد بأعظم مما

(٦٠٩) الشر الكونى كما هو الحال عند الثنوية التى ترى ان الهداية من النور والضلال من الظلمة ، الاصول ص ١٤٢ ، عند الجاحظ ومعمّر الاضلال فعل الطبيعة ، الفصل ج ٣ ص ٣٧ ، ولا تعنى الخلقة او الطبيعة الجبر وعدم استطاعة الانسان تغيير أى شيء . الطبيعة اختيار ، والخلقة حرية . يقول ابن حزم مثلاً مفسراً الطبيعة على أنها جبر « ومن عرف تراكم الاخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغباوة ، والغبى لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزبه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر حفظ نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفولتهم ، والسوء الخلق لا يقدر على الحلم ، والحى لا يقدر على القحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والعبى لا يقدر على البيان ، والطبوش لا يقدر على الصبر ، والفضوب لا يقدر على الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر على عزة النفس ، وهكذا فى كل شيء نصح أنه لا يقدر أحد الا على ما يفعل بما يتم الله فيهم القوة على فعله » . وان كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع فالحتمية الخلقية متحدة هنا مع الفعل الالهى وان كانت الحرية تقتصر على مجرد أفعال البدن وتحريك الاعضاء ، الفصل ج ٣ ص ٣٣ .

يأتى به في اللحظات العادية . تظهر هذه القدرة غير المتوقعة كغيرها من العوامل ساعة الفعل ، في التو واللحظة . الانسان حرية ، بالرغم من تدبيره المسبق وتخطيطه لما سيحدث ساعة الفعل الا أن عوامل جديدة تدخل في ميدان الفعل أو تظهر في الفاعل تجعل تخطيطه الاول مجرد تقدير مسبق لا يطابق الواقع تماما . وهذا هو الفرق بين العمل النظرى المسبق والعمل الحيوى الحركى .

واذا كان تجوز من الله الهداية فكيف يجوز منه الضلال ؟ واذا كان الاضلال بالشیطان فهل يوضع الله على المستوى نفسه مع الشيطان في الاضلال كما وضع من قبل على المستوى نفسه مع الرسول في الهداية ؟ وكيف يخلق الله الضلال في القلوب ويقضى على العقل والقدرة على التمييز وعلى امكانية الوعى منذ البداية ؟ واذا كان الضلال جزاء واستحقاقا فان الاولوية تكون لفعل الفشل الانسانى وليس لفعل الاضلال من الله . وان كان الاضلال مجرد ضيق وحر ج الصدر وانتهاء السبل بالانسان فانه يكون مجرد حالة نفسية من الفشل والضياع وعدم القدرة على السيطرة على ميدان الفعل . وقد يصل الامر الى حد الهزيمة والنكوص والتراجع . ولكنها حالة مؤقتة اذ سرعان ما يستعيد الانسان قواه ، ويكسب من تجاربه ، ويعيد تخطيطه ويراجع حساباته حتى يعاود الكرة ، فالفشل أحد تجارب النجاح ، والنكوص أحد مراحل التقدم (٦١٠) . وقد توضع المسألة كلها على مستوى اللغة وتحليل الالفاظ دفعا عن الحرية واثباتا

(٦١٠) عند المجوس ، الهداية من الاله والاضلال من الشيطان ، الاصول ص ١٤٢ ، الفصل ج ٣ ص ٣٦ — ٣٧ ، ما لم يتفضل عليه ولم يرحمه اتبع الشيطان ، الفصل ج ٣ ص ٣٢ — ٣٣ ، وقد فسر بعض أهل السنة الاضلال بمعنى اللطف الذى يقع به الايمان ! الاضلال هو تضيق الصدور وتحريجها والختم على القلوب والطبع عليها واكثانها عن أن تفقه الحق ، الفصل ج ٣ ص ٣٧ ، الاضلال من الله عند أهل السنة على معنى الضلال في قلوب أهل الضلال . ومعناه على وجهين :
١ — تسمية الضلال ضلالا ب — جزاء أهل الضلال على ضلالتهم ، الفرق ص ٢٤٠ — ٢٤١ ، الاصول ص ٢٤١ ، الله أضل من شاء % الفصل ص ٣٦ .

لأفعال الوعى الفردى . فالهداية والضلال مجرد أسماء أو أحكام أو أخبار
واعلام خارج القدرة والفعل . هى مجرد ارشاد نظرى وليس تدخلا
عمليا فى أفعال الانسان . والارشاد النظرى موجود فى الوعى سلفا بفهمه
وتأويله والكشف عن مضمونه فى المصالح العامة وليس فعلا جديدا من
الله . وقد يكون مجرد تفويض من الله للانسان أن يفعل مكانه وأن يحقق
أفعاله باسمه طبقا لخلافة الانسان لله على الارض (٦١١) . وفى أصل
الوحي الهداية مشروطة بالادراك وبالايمان وبالعمل الصالح وبالاعتصام
وبالاتباع وبالجهد . وهى اختيار انساني خالص وفعل حر للانسان . كما
أنها فعل للرسول وللأئمة وللأمة . وقد يكون يكون الطريق إليها تأمل الانسان

(٦١١) من القدريّة صنف يقال لهم المفوضة قالوا انهم موكلون الى
انفسهم انهم يقدرون على الخير كله بالتفويض الذى يذكرون دون توفيق
الله وهداه ، التنبيه ص ١٧٤ ، اختلفت المعتزلة فى الهدى : هل يقال
ان الله هدى الكافرين أم لا على مقالتين : ١ — أكثر المعتزلة ، أن الله
هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا ،
وأصلحهم فلم يصلحوا ب — لا تقول أن الله هدى الكافرين على وجه
بأن بين لهم ودلهم لأن بيان الله ودعاه هدى لمن قبل دون من لم يقبل .
كما أن دعاء إبليس اضلال لمن قبل دون من لم يقبل . وقالت القدريّة
أيضا أن الهداية من الله على معنى الارشاد والدعاء وإبانة الحق وليس
من هداية القلوب فى شيء ، الاصول ص ٢٤١ ، واختلف الذين قالوا ان
الله هدى الكافرين بأن بين لهم ودلهم ١ — سماهم مهتدين وحكم لهم
بذلك ب — ما يزيد الله المؤمنين بايمانهم من الفوائد والالطاف ج — لا نقول
سمى وحكم ولكن هدى الخلق أجمعين بأن دلهم وبين لهم وأنه هدى
المؤمنين بما يزيدهم من الطاعة . وذلك ثواب يفعل بهم فى الدنيا ويهديهم
الى الجنة فى الآخرة (الجبائى) ، وعند النظام يجوز أن يسمى طاعة
المؤمنين وايمانهم بالهدى ، مقالات ج ١ ص ٢٩٨ — ٢٩٩ ، كما اختلف
المعتزلة فى الاضلال : ١ — التسمية والحكم بانهم ضالون ، أو أمرهم لهم
أو اخبارهم أو ترك أحداث اللطف والتسديد والتأييد ب — اهلاكهم عقوبة
لهم ج — عند أهل الإثبات الاضلال عن الدين قوة على الكفر . وقالوا
هو الترك (الكوسانى) ، وقالوا خلق ضلالهم ولكن امتنعت المعتزلة عن
القول بأن الله أضل عن الدين أحدا من خلقه ، مقالات ج ١ ص ٢٩٩ ،
وقالوا ان الاضلال على وجهين : ١ — سماه ضالا ب — أجازاه على
ضلالته ، الاصول ص ١٤١ — ١٤٢ .

في آيات الطبيعة أو قراءاته لآيات الوحي ، فكلاهما يؤديان الى الهدى (٦١٢) .

(٦١٢) ذكر لفظ الهداية في اصل الوحي ٣٠٧ مرة منها ١٩١ مرة فعلا (ومنها ٧ مرات أفعل التفضيل) ، ١١٦ مرة اسما ، منها ١٠ مرات اسم فعل هادى فردا أو جمع ، ٢١ مرة اسم مفعول . ونجد أن الأفعال والأسماء كلها ١٧٥ مرة الهدى فعل انساني ، فالغالب في الهدى أولوية الفعل الانساني على الفعل الالهي . فالهدى كفعل السهي مشروط بعمل الحواس والادراك الانساني « أفانت تسمع الصم أو تهدى العمى » (٤٣ : ٤٠) « أفانت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون » (١٠ : ٤٣) « وما أنت بهادى العمى عن ضلالهم » (٢٧ : ٨١) ، ومشروط بالإيمان « أن الذين لا يؤمنون بآيات الله ويهدهم الله » (١٦ : ١٠٤) ، ومشروط بالعمل الصالح « أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم » (١٠ : ٩) ، ومشروط بالتوبة « واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » (٢٠ : ٨٢) ، ومشروط بالانساب « ويهدي اليه من ينيب » (٤٢ : ١٣) ، ومشروط بالاتباع « فاتبعني اهدك » (١٩ : ٤٣) ، ومشروط بالاعتصام « ومن يعتصم بالله فقد هدى » (٣ : ١٠١) وفي هذه الحالة يكون الهدى نتيجة طبيعية للشرط وليس فعلا الهيا ومشروط بالجهد « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » (٢٩ : ٦٩) ، ومشروط في الزيادة بفعل الانسان « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » (١٧ : ٤٧) ، وينجلي الشرط في حرف الشرط ان مثل « فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » (٢ : ١٣٧) ، « فان أسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فبا عليك الا البلاغ » (٣ : ٢٠) . فشرط الهدى هو الايمان والاسلام أى أفعال الشعور الداخلية وليس فعل الإرادة الخارجية ، والشرط يعنى أن الهدى أيضا ليس ضروريا لذلك يعبر عنه بصيغ الاحتمال مثل « أن » ، « لو » ، « لعل » ، « عسى » ، « أرايت أن كان على الهدى » (٩٦ : ١١) ، « وراوا العذاب لو أنهم كانوا يهتدون » (٢٨ : ٦٩) ، « ولأنهم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون » (٢ : ١٥٠) ، « كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون » (٣ : ١٠٣) ، « واتبعوه لعلكم تهتدون » ، « وألقى في الأرض رواسي أن تُميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون » (١٦ : ١٥) ، « وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون » (٤٣ : ١٠) فالهداية لها سبيل مثل النعمة والآية الطبيعية أو الآية النصية . أو الإنذار مثل « لتنذر قوما ما أتاهم من تدمير من قبلك لعلهم يهتدون » (٣٢ : ٣) ، « لعلى آتاكم بقبس أو أجد على النار هدى » (٢٠ : ١٠) . كما يعبر عن الاحتمال بعسى مثل « فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين » (٩ : ١٨) ، وقد يكون الشرط والاحتمال بان أو متى مثل « ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدي من يضل » (٦ : ٩٠) ، « فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا

أما الضلال فانه لا يعنى بالضرورة فعل الله بل هو فعل حر للانسان

هم يحزنون » (٢ : ٣٨) ، والهدى مشروط بالطاعة « وان تطيعوه تهتدوا » (٢ : ١٣٥) . والهداية اختيار حر للانسان وليس فرضا عليه من ارادة خارجية مثل « وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى » (٤١ : ١٧) ، « وهو أعلمهم بمن اهتدى » (٥٣ : ٣٠) . وعلم الله بعدى بعد أن يتحقق الفعل ، وسبأ لا تهتدى أو تهتدى فالامر لها « قال نكروا لها عرشها ننظر اتهتدى أم تكون من الذين لا يهتدون » (٢٧ : ٤١) ، « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا أبدا » (١٨ : ٥٧) ، « واذا لم يهتدوا فسيقولون هذا افك قديم » (٤٦ : ١١) ، فالهداية متصلة بعقل الانسان وادراكه « ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون » (٢ : ١٧٠) ، ومتصلة بالوسائل والا فلا هداية ، « لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا » (٤ : ٩٨) ، ومتصلة بالعلم « او لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (٥ : ١٠٤) ، واشتروا الضلالة بالهدى » (٢ : ١٦ ، ٢ : ١٧٥) ، « وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعونكم » (٧ :) ، « وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعوا » (٧ : ١٩٨) ، « وان تدعوهم الى الهدى لا يهتدوا » (١٨ : ٥٧) ، والهدى غير ملزم للانسان في شيء « هذا هداى والذين كفروا بآيات ربهم لهم عذاب من رجز اليم » (٤٥ : ١١) ، قد يتبعه الانسان وقد لا يتبعه « ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى » (٤٧ : ٢٥) ، « وشاقوا الرسول بعد ما تبين لهم الهدى » (٤٧ : ٣٢) ، وقد استعمل الفعل التفضيل ٧ مرات مما يدل على المقارنة وأن هناك فعلا أهدي من قبل على الانسان أن يختار بينهما مثل « هؤلاء أهدي من الذين آمنوا سبيلا » (٤ : ٥١) ، « آمن يمشى مكبا على وجهه أهدي أم من يمشى سويا على صراط مستقيم » (٦٧ : ٢٢) ، « قال أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم » (٤٣ : ٢٤) ، « لأن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الامم » (٣٥ : ٤٢) ، والهداية كفعل الهى مشروطة بالفعل الانسانى سلبا فالله لا يهدى الظالمين ، « والله لا يهدى القوم الظالمين » (٢ : ٢٥٨ ، ٥ : ٥١ ، ٢٨ : ٥٠ ، ٤٦ : ١٠ ، ٦١ : ٧ ، ٦٢ : ٥ ، ٢٨ : ٥) ، ولا يهدى الكافرين « والله لا يهدى القوم الكافرين » (٢ : ٢٦٤ ، ٥ : ٦٧ ، ٩ : ٣٧ ، ١٦ : ١٠٧) ، ولا يهدى الفاسقين « والله لا يهدى القوم الفاسقين » (٩ : ٢٤ ، ٨ : ٦١ ، ٥ : ٦٣ ، ٦ :) ، ولا يهدى الخائنين « ان الله لا يهدى كيد الخائنين » (١٢ : ٥٢٥) ، ولا الضالين « ان الله لا يهدى من يضل » (١٦ : ٣٧) ، ولا الكاذب الكافر « ان الله لا يهدى من هو كاذب كافر » (٣٩ : ٣) ، ولا المرفين « ان الله لا يهدى من هو مسرف كذاب »

=

واختيار مشروط بالادراك والعقل . وقد يأتى الضلال من التبعية والتسلط

=

(٤٠ : ٢٨) ، وقد يكون الهدى وهما « ويحسبون أنهم مهتدون »
 (٧ : ٣٠) ، ولا تكون الهداية من الله وحده بل ينافس الشيطان
 بالفواية ، « وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا
 يهتدون » (٢٧ : ٢٤) ، وقد يكون الاهتداء بالتقليد « انا وجدنا آباءنا
 على أمة وأنا على آثارهم مهتدون » (٤٣ : ٢٢) ، ولكن الغالب أن
 الاهتداء ذاتي « أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (٦ : ٨٢) ، والاهتداء
 للنفس وبالنفس « ومن اهتدى فانما يهتدى لنفسه » (١٠ : ١٠٨) ، ١٧ :
 ١٥ ، ٢٧ : ٩٢ ، ٣٩ : ٤١ ، ٥ : ١٠٥) ، « عليكم أنفسكم لا يضركم
 من ضل اذا اهتديتم » (٥ : ١٠٥) ، فهو فعل لازم ولا يتعدى وبالتالي
 لا يكون فعل هداية من آخر . وكما لا يكون فعل الهداية من الله وحده
 فانه قد يكون من اثر الرسول « وانك لتهدى الى صراط مستقيم »
 (٤٢ : ٥٢) أو من فعل الرسل « قالوا أبشر يهدوننا فكفروا وتولوا »
 (٦٤ : ٦) ، « وان تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا اذا أبدا » (١٨ :
 ٥٧) « هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق » (٩ : ٣٣) ،
 « وما منع الناس أن جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا »
 (١٧ : ٩٤) ، وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا
 ربهم الا أن تأتيهم سنة الاولين » (١٨ : ٥٥) ، وقد يكون الهدى فعل
 الائمة وجعلناهم ائمة يهدون بأمرنا وأوصينا اليهم فعل الخيرات » (٢١ :
 ٧٣) ، « وجعلنا منهم ائمة يهدون بأمرنا لما صبروا » (٣٢ : ٢٤) ،
 وقد يكون فعل الائمة ، أمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر « ومن
 خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » (٧ : ١٨١) ، « ومن قوم موسى
 أمة يهدون بالحق » (٧ : ١٥٩) ، والهداية أيضا فعل الطبيعة والتأمل
 فيها « وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا » (٦ : ٩٧) ، ولكن
 الفعل الاعظم فى الهداية الوحي أو الكتاب ، التوراة والانجيل والقرآن
 وهو الاستعمال الاكثر شيوعا « (أكثر من أربعين مرة) مثل « هذا
 بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ، « ومن يشاق
 الرسول من بعد ما تبين له الهدى » (٤ : ١١٥) « انا أنزلنا التوراة
 فيها هدى ونور » (٥ : ٤٤) ، « وآتينا الانجيل فيه هدى ونور »
 (٥ : ٤٦) ، « قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى
 للناس » (٦ : ٩١) ، « ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن
 وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة » (٦ : ١٥٤) ، « وفي نسختها
 هدى ورحمة » (٧ : ١٥٤) ، « قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء
 لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين » (١٠ : ٥٧) ، « ولكن تصديق
 الذى بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » (١٢ :
 =

ويكون سببا للعقاب والاستحقاق لانه نتيجة لفعل الانسان . ولا يكون الا فعل شر ومن ثم لا يكون فعلا الهيا بل هو فعل انساني اجتماعي سياسي يظهر في وضع انساني خالص (٦١٣) . ولا يتعدى الفعل الالهى كونه العلم

« وما أنزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » (١٦ : ٨٩) ، « انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشاد فآمننا به » (٢ : ٧٢) ، « ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين » (٢ : ٢) ، « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان » (٢ : ١٨٥) ، « وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس » (٣ : ٤) ، « فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون » (٧ : ٥٢) ، « وأتيننا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل » (٢ : ١٧) ، « تلك آيات القرآن وكتاب مبين ، هدى وبشرى للمؤمنين » (٢٧ : ٢) ، « تلك آيات الكتاب الحكيم . هدى ورحمة للحسنين » (٣١ : ٣) ، « وجعلناه هدى لبني اسرائيل » (٣٢ : ٢٣) ، « في حين أن الكعبة لم تذكر الا مرة واحدة كهدى » ان اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً وهدى للعالمين » (٣ : ٩٦) .

(٦١٣) ورد لفظ « الضلال » في اصل الوحي ١٩١ مرة منها ١٢٦ فعلا (منها ٩ افعال تفضيل) والباقي أسماء . « ضال » ١٤ مرة (مرة مفردا ، ١٣ جمعا) ، « تضليل » مرة واحدة ، « مضل » ٣ مرات (٢ مفردا وواحد جمعا) ، « ضلال » ٣٨ مرة ، « ضلالة » ٩ مرات . فهو في الغالب فعل وليس اسما أو صفة . وهو فعل للانسان . اذ انه لم يصف الى الله الا حوالى ٢٠ مرة أو عشر الاستعمالات ، والتسعة أعشار الأخرى للانسان . الضلال اذن فعل انساني أكثر منه فعلا الهيا ، وهو فعل انساني حر باختيار الانسان مثل « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا » (١٨ : ١٠٤) ، « فقد ضلوا وما كانوا مهتدين » (٦ : ١٤) ، « يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل » (٤ : ٤٤) ، « ثانی عطفه ليضل عن سبيل الله » (٢٢ : ٩) ، « ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله » (٣١ : ٦) ، « ربنا ليضلوا عن سبيلك » (١٠ : ٨٨) لا يقدرين مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد » (٤٤ : ١٨) ، والاختيار وارد بين الاثنين « وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين » (٣٤ : ٢٤) ، « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » (٢ : ١٦ ، ٢ : ١٧٥) ، « قل من كان فى الضلالة فليمد له الرحمن مدا » (٩ : ٧٥) فالفعل الالهى هنا امتداد للفعل الانسانى وليس سابقا عليه . والاختيار حر بين الايمان والكفر

البعدي بالفعل الانساني ، ومجرد البيان بالوحى ، فאלله لا يفعل الضلال

وتبديل احدهما بالآخر « ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » ، واختيار حر بين الايمان والشرك « ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا » ، « وجعل الله اندادا ليضل عن سبيله (٣٩ : ٨ ، ١٤ : ٣٠) ، بل ان الانسان حر فى ان يتبع الانبياء أو لا يتبع الرسول « فلما ان ياتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى » (٢٠ : ١٢٣) ، والفعل الحر يختلف باختلاف المفرد « ان تضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى » (٢ : ٢٨٢) ، هو فعل انساني خالص مرتبط بالادراك والعقل ودرجة الوعى والا كان الانسان كالحيوان والبشر كالانعام « أولئك كالانعام بل هم اضل ، أولئك هم الغافلون » (٧ : ١٧٩) ، « وما انت بهادى العمى عن ضلالتهم » (٣٧ : ٨١ ، ٣٠ : ٥٣) ، « ومن كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا » (٢٢٥ : ٣٤ ، ١٧ : ٧٢) ، « ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا » (٢٥ : ٤٤) ، « افانت تسمع الصم أو تهدى العمى وقد كان فى ضلال مبين » (٤٣ : ٤٠) ، والضلال نتيجة لامعال الشعور الحرة من كفر أو فسوق أو عصيان . فالكفر كفعل حر للانسان ضلال « فقد كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل » (٥ : ١٢) ، « ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله فقد ضلوا ضلالا بعيدا » (٤ : ١٦٧) ، « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل أعمالهم » (٤٧ : ١) ، « والذين كفروا فتعسا لهم واضل أعمالهم » (٤٧ : ٨) ، « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (٤ : ١٣٦) ، « ومن ثم لا يخق للكافرين الدعاء » وما دعاء الكافرين الا فى ضلال « (٤٠ : ٥٠) ، « وما كيد الكافرين الا فى ضلال » (٤٠ : ٢٥) ، والضلال نتيجة للعصيان « ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (٣٣ : ٣٦ ، ٣٣ : ٢٦) ، ونتيجة للفسق « وما يضل به الا الفاسقين » (٢ : ٢٦) ، ونتيجة للظلم « ويضل الله الظالمين » (١٤ : ٢٧) ، « لكن الظالمون اليوم فى ضلال مبين » (١٩ : ٣٨) ، « بل الظالمون فى ضلال مبين » (٣١ : ١١) ، « وقد اضلوا كثيرا ولا تزد الظالمين الا ضلالا » (٧١ : ٢٤) ، ونتيجة للكذب « فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا لبضل الناس بغير علم » (٦ : ١٤٤) ، وهو نتيجة للهوى فى الغالب « قل لا اتبع أهواءكم قد ضللت اذا وما أنا من المهتدين » (٦ : ٥٦) ، « ولا تتبعوا أهواء قوم ضلوا دن قبل » (٥ : ٧٧) ، « أفرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم » (٤٥ : ٢٣) ، « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (٣٨ : ٢٦) ، « وان كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم » (٦ : ١١٩) ، « ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من

الله « (٢٨ : ٥٠) ، وهو نتيجة للخساع الانساني « وقالوا انذا ضللنا في الارض اننا لفي خلق جديد « (٣٤ : ١٠) ونتيجة للاسراف والارتياب اولاً ثم فعل الله ثانياً « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (٤٠ : ٣٤) ، « مرتبط بقسوة القلب » فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله اولئك في ضلال مبين « (٢٢ : ٣٩) ، والضلال ليس فعلاً لله بل هو اقرب الى ضيق الصدر ، « ومن يرد ان يضلّه يجعل صدره حرجاً » (٦ : ١٢٥) ، وتدل صيغة افعل التفضيل « اضل على الفعل الحر وان هناك درجات في الفعل « اولئك شر مكاناً واخل عن سواء السبيل « (٥ : ٦٠) ، « اولئك شر مكاناً واخل سبيلاً » (٢٥ : ٣٤) ، « دن اضل ممن هو في شقاق بعيد » (٤١ : ٥٢) ، ولكن الشر الاعظم يأتي من الضلال اي من التبعية وابقاع انسان انفساً آخر في الضلال ، قهر الاول وتسلطه وتبعية الثاني وانكاره لعقله وحرية وطواعيته له « انتم اضللتم عبادي هؤلاء ام هم ضلوا السبيل « (٢٥ : ١٧) ، « ولقد اضل منكم جبلاً كثيراً فلم تكونوا تعقلون » (٣٦ : ٦٢) ، « رب انهن اضللن كثيراً من الناس » (١٤ : ٣٦) ، « لقد اضلن عن الذكر بعد اذ جاءني » (٢٥ : ٢٩) ، « قال اننا قد فتنا قومك من بعدك واخلهم السامري » (٢٠ : ٨٥) وقد اضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين الا ضلالاً « (٧١ : ٢٤) ، « ربنا هؤلاء اضلونا فاتهم عذاباً خفيفاً من النار » (٧ : ٣٨) ، « انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلاً » (٣٣ : ٦٧) ، « ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن آذان الانعام » (٤ : ١١٩) ، « ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي بها من تشاء » (٧ : ١٥٥) ، « همت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم » (٤ : ١١٣) ، « وان تطع اكثر في الارض يضلوك لمن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ، « ومن اوزار الذين يقولونهم بغير علم » (١٦ : ٢٥) ، « قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد » (٥٠ : ٢٧) ، « فقالوا ابشر منّا واحداً نتبعه انا اذا لفي ضلال وسعر » (٥٤ : ٢٤) ، « قد يقع الاضلال من فرعون » واخل فرعون قومه وما هدى « (٢٠ : ٧٩) ، « وقد يأتي من الجن والانس » ربنا اربنا الذين اضللنا من الجن والانس « (٢٩ : ٤١) ، « وقد يأتي من اهل الكتاب » ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم « (٣ : ٦٩) ، « وقد يأتي من الشيطان وبالذلى هل يكون مزاحاً لله في الاضلال ؟ » ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالاً بعيداً « (٤ : ٦٠) ، « قال هذا من عمل الشيطان انه عدو مضل مبين » (٢٨ : ١٥) ، « وقد يأتي من المجرمين » وما اضللنا الا المجرمون « (٢٦ : ٩٩) ، « ان المجرمين في ضلال وسعر » (٥٤ : ٥٧) ، فالضلال في النهاية مشروط بفعل الانسان « ومن يفعلهم فقل مضل سواء السبيل » (٦٠ : ١) . هو فعل ذاتي صرف ، يعود من النفس واليها ،

ولا الرسول بل هو أساس الاستحقاق بعدها تتكشف الحقائق (٦١٤) .

د — العون والتيسير • وهما لفطان متجانسان ابجائيان مثل التوفيق

منها ويعود عليها ، « لقد خسروا انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون » (٧ : ٤) ، (١١ : ٢١) ، « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (١٠ : ١٠٨ ، ١٧ : ١٥ ، ٣٩ : ٤١ ، ١٧ : ١٥) ، « قل ان ضللت فانما اضل على نفسي » (٣٤ : ٥٠) ، وهو ضلال يقع بعضيان الانبياء « ولقد ضل قبلهم اكثر الاولين » (٣٧ : ٧١) ، « واذكروه كما هداكم وان كنتم من قبله لمن الضالين » (٢ : ١٩٨) ، « انهم الفوا آباءهم ضالين » (٣٧ : ٦٩) ، « وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » (٣ : ١٦٤) ، « انى اراك وقومك في ضلال مبين » (٦ : ٧٤) ، « قال الملا من قومه انا لاذك في ضلال مبين » (٧ : ٦٠) ، « ان ابانا لفي ضلال مبين » (١٢ : ٨) ، « لقد كنتم وآباؤكم في ضلال مبين » (٢١ : ٥٤) ، « تالله ان كنا لفي ضلال مبين » (٢٦ : ٩٧) .

(٦١٤) الله لا يضل ولا الرسول فالله يعلم ولكنه لا يفعل « ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله » (١٦ : ٢٥ ، ٥٣ : ٣٠ ، ٦٨ : ٦ ، ٧ : ١١٧) ، « قل ربى اعلم من جاء بالهدى ومن هو في ضلال مبين » (٢٨ : ٨٥) ، (٢٧ : ٩٢) ، « الله يعطى البيان » بين الله لكم ان تضلوا والله بكل شئ عليم » (٤ : ١٧٦) . ولكنه لا يفعل الضلال « وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون » (٩ : ١١٥) ، « ان تحرص على هداهم فان الله لا يهدى من يضل » (١٦ : ٣٧) ، « والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم » (٤٧ : ٤) ، « والرسول لا يضل احدا » « ومن ضل فقل انما انا من المنذرين » ان الذى يهدى ويضل هو المثل في الطبيعة « انظروا كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا » (٢٥ : ٩) ، ان الضلال هو نتيجة الاستحقاق « الذين يضلونك عن سبيل الله لهم عذاب شديد » (٣٨ : ٢٦) ، « يعترف الانسان في النهاية بالشقاوة » قالوا ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين » (٢٣ : ١٠٦) ، « قال فعملتها اذا وانا من الضالين » (٢٦ : ٢٠) ، والضلال في مقابل الحق ، فماذا بعد الحق الا الضلال » (١٠ : ٣٢) ، وهو الطريق المعوج في مقابل القوة التي ترد من الله على العبد فيفعل بها ما ليس بطاعة ولا معصية تسمى عوننا أو قوة أو حولا ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ ، المعونة تمكين الغير من الفعل مع الارادة له ولا بد من اعتبار الارادة ، الشرح ص ٧٧٩ ، ورفض ابن حزم أن يكون الكافر مستطيعا الايمان على البذل الا بالعون ، الفصل ج ٣ ص ٤٠ .

والسداد . ويقترن بهما لفظا الحول والقوة . ولا تعنى هذه الالفاظ أيضا تدخل ارادة خارجية مشخصة في افعال الوعى الفردى لتعينه وتيسر له . العون أو التيسير هو مجرد احساس النفس بقوتها وقدرتها قبل الفعل الفعل ولتحقيق الافعال العادية وليس الخارقة للعادة . وهل يحتاج الانسان الى ارادة خارجية مشخصة أو غير مشخصة للاتيان بالافعال العادية ، القيام أو القعود ، الحركة أو السكون ؟ وهل أصبح الانسان مجرد آلة صماء تحركها ارادة خارجية ؟ قد تكون هذه القوة بدنية خالصة تتغلب على الوهن البدنى ، وقد تكون نفسية تتغلب على الضعف النفسى ، ولكنها فى كلتا الحالتين قوة فى الانسان (٦١٥) . وهل يلزم العون لدرجة ان يفقد الانسان حريته كلية فلا يستطيع الاتيان بفعل الا بوجود هذا العون الخارجى فى حين ان الاتيان بالفعل أو تغييره بفعل آخر سواء كان من افعال الشعور أو من افعال البدن انها يحدث بتغير الفكر أو الباعث أو الغاية ؟ ليس العون تدخلا من ارادة خارجية بل هو فعل الارادة الانسانية وحدثت افعال غير متوقعة نتيجة لشدة الباعث وقوة الدافع وصدق الطوية . والاستعانة تجربة بشرية . فعندما يطلب الانسان العون لا يعنى ذلك فقط وجود ارادة خارجية محتملة قد تعطيه العون كما هو الحال فى الكسب بل يعنى أن لديه ارادته الخاصة ، وأنه يطلب مزيدا من القوة لها بالاستعانة . لا يأتى العون هنا بالضرورة من مصدر خارجى بل قد يأتى من الارادات الانسانية الاخرى . ويكون الفعل حينئذ فعلا جماعيا . وقد يأتى من شدة الباعث أو من تغير الموقف الى موقف أفضل أو من ارتفاع بعض الموانع أو كلها (٦١٦) . ان البناء الفردى

(٦١٥) لا يجوز اطلاق القول بأن افعالنا كلها من الله على معنى انه اعاننا عليها لانه لا يصح ان يقال انه يعيننا على المعاصى لانه لم يردها وانها يتصور ذلك فى الطاعات ، الشرح ص ٧٧٩ .

(٦١٦) الاستعانة عند القدماء حجة نصية تحول الى تجربة بشرية عند المعاصرين ، الفصل ص ١٤٣ ، المواقف ص ٣١٩ ، الطالع ص ١٩١ ، المحيط ص ٣٧٩ .

أو الجماعى الذى يقوم على العون الخارجى يفقد حريته واستقلاله بالضرورة . فالعون فى هذه الحالة تبعية ، وفقدان للارادة المستقلة وارتهان لها طالما استمر العون . والعون الخارجى بطبيعته مشروط بالطاعة والولاء له . بقابل العون اذن الاعتماد على النفس ، وتقوية الذات ، والاستعانة بالآخرين .

وليس صحيحا أن العون محايد غير مشروط وغير موجه ، والا فما مقياس اعطاء العون لهذا دون ذاك ؟ لذلك قد يرفض العون احيانا ان كان مشروطا ، يهدف الى القضاء على استقلال الارادة وحرية الفعل . والتيسير مثل العون ، مجرد قدرة الانسان على فعل أى شىء . وهو أيضا ليس من فعل ارادة خارجية من حيث هى ارادة مسيطرة بل هو فعل الانسان من حيث هو انسان فاعل وكان مجرد اتيان الانسان لفعل وحدث ذلك الفعل امر غريب لا يتأتى الا بتدخل قوة خارجية تجعل فعله ممكنا وتسهل له الامور وتذلّل له العقبات (٦١٧) . وقد يكون التيسير أيضا مثل العون استدراجا لارتهان الارادة المستقلة ، اعطاء للقليل بيد واخذ بالكثير باليد الاخرى (٦١٨) .

(٦١٧) القوة التى لا تكون لاحد البتة فعل الا بها تسمى تيسيرا ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ .

(٦١٨) « العون » لفظ لا وجود له فى أصل الوحى كاسم فعل . ولكنه ذكر أحد عشرة مرة ، ثمانية منها كفعل ، مرتين منها فقط الاستعانة بالله « اياك نعبد واياك نستعين » (١ : ٥) ، « قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا » (٧ : ١٢٨) والمرات الستة الاخرى العون من الآخرين أو من الجماعة أو بالصبر والصلاة أى بالافعال أو بالتعاون المتبادل « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٥ : ٢) . ويذكر اسم « المستعان » مرتين وكان طلب العون من الله يأتى من الانسان ولا يعطى من الله ابتداء مثل « فصبر جميل والله المستعان » (١٢ : ١٨) ، « ربنا الرحمن المستعان على ما تصفون » (٢١ : ١١٢) ، والمرة الثالثة عوان أى وسط « قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك » (٢ : ٦٨) أما لفظ التيسير فليس مصطلحا فى أصل الوحى ولكن اللفظ مذكور ٤١ مرة فى القرآن ،

هـ — الطبع والختم • وهما لفظان متجانسان سلبا يقابلهما الشرح والفتح ولكن التركيز عليهما سلبا أكثر من التركيز عليهما ايجابا وكان الله يفعل الشر أكثر من فعله للخير • ليس ذلك سوداوية وتشباهة وعداء للانسان ؟ وكيف يصدر عن الله الشر ؟ كيف يصدر الشر عن الخير ؟ وهل يتم الطبع والختم بأفعال الله مباشرة من الخارج أما أنها تتم بفعل الطبع والخلقة ؟ وهل الخلقة طبع مستمر ودائم لا تغيير فيه ؟ وهل الطبيعة شر أكثر منها خير ؟ ان الطبيعة مفتوحة متغيرة وقابلة للتعديل والتقدم والازدهار ، الطبيعة متجهة نحو الكمال ، الطبيعة خيرة يولد فيها الانسان خيرا حرا قبل أن يصبح شريرا مجبرا • ليست الخلقة شعورا مبهما مستغلقا خاملا بل هي شعور واضح مفتوح يقظ لا يتحول الى شعور مضاد الا بفعل التربية وبضغط المجتمع وبقهر السياسة • ليست الخلقة حتمية أبدية مطردة ، مرة واحدة والى الابد بل هي خلقة متحركة متغيرة متبدلة ، طبيعة لخلق الافعال • وأى معنى للحرية وأية فرصة لها اذا كان الطبع هو السائد ، والفعل الالهى هو الخاتم ؟ ومتى يتميز الطبع من الشرح والفتح من الختم ؟ اذا حدث التمييز طبقا لفعل الانسان واختياره يكون لفعله الاولوية على الفعل الالهى ويفرض اختياره الحر على الاختيار الالهى المجبر • واذا كان بما لا مقياس للتمييز فان الفعل الالهى يصبح بلا مبرر ، عشوائيا بالمصادفة أو تمييزا بلا سبب وهو ما يناقض الاستحقاق وتكافؤ الفرص والمعدل • وان انتظر الانسان الشرح والفتح ودعا برفع

١٥ مرة فعلا ، ١٦ مرة صفة ، ١٠ مرات اسما • وموضوع الفعل هو القرآن مثل « ولقد يسرنا القرآن للذكر » (٥٤ : ١٧ ، ٥٤ : ٢٢ ، ٥٤ : ٣٢ ، ٥٤ : ٤٠) ثمان مرات أى أن التيسير نظريا باعطاء الوحي • ثم بعد ذلك تيسير السبيل (مرة واحدة) والتيسير (ثلاث مرات) والامر (مرة واحدة) والهدى (مرتان) ، أما الصفة فانها تعنى السهولة على الله في اتيان افعاله مثل « أن ذلك على الله يسير » (٢٢ : ٧٠ ، ٢٩ : ١٩ ، ٥٧ : ٢٢) ، (١١ مرة) • وكذلك لوصف اليوم والقبض واللبث والحساب • ويوصف القول بأنه ميسور • أما الاسم « اليسر » فإنه يأتي في مقابل العسر أو « اليسرى » في مقابل العسرى (٥ مرات) ويشير الى الامر اليسير أو الجاريات بيسر • فلا توجد اشارة واضحة الى تدخل الله بفعل التيسير في حياة الانسان الدنيوية •

الختم والطبع فان ذلك يكون ادارنة لكل جهد والغاء لكل محاولة ذاتية للفعل . ولا يكون امام الانسان الا انتظار المخلص أو الاستسلام للقدر المحتوم . ان الختم والطبع تجربتان نفسيتان للغموض النظرى ونقص الوعى الفردى أو الاجتماعى وليس نتيجة مسبقة لتدخل ارادة خارجية مشخصة . وليس الشرح والفتح معطين مسبقين إبديين بل هما نتيجتان يتحول فيهما الغموض الى وضوح وغياب الوعى الى حضوره من خلال الفعل الذاتى وليس نتيجة لارادة خارجية مشخصة . ان أفعال الشعور الفردية مرتبطة بكيانه الذاتى وتعتبر عن استقلال الارادة والقدرة على التمييز والاختيار الحر(٦١٩) .

(٦١٩) قال أهل الاثبات قوة الكفر طبع . وقال بعضهم معنى الطبع ان الله خلق الكفر ، مقالات ج ١ ص ٢٩٧ ، وتذكر أدلة نقلية مثل « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم » ، الابانة ص ٥٤ - ٥٥ ، الانصاف ص ٢٤ ، فى الطبع والختم والاكثة ، المواقف ص ٣١٩ ، الله يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد ، الارشاد ص ٢١٣ - ٢١٤ ، وعند أبى بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، ان الانسان اذا طبع الله على قلبه فلم يكن مخلصا أبدا . وحكى عن زرقان أن الانسان مأمور بالاخلاص مع الطبع وأن الطبع الحائل بينه وبين الاخلاص عقوبة له ، وأنه مأمور بالايمان مع الطبع الحائل بينه وبين الايمان . وحكى زرقان أنه كان يقول أنه غير مأمور بالأخلاص . وحكى أنه كان ينكر الأمر بما قد حيل بينه وبينه ، مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند المعتزلة الذين ختم الله على قلوبهم هداهم الله فى الطبع ، والختم والاكثة يؤولونها بوجوده : ١ - سماها فقطب - وسمها بسمات للتمييز ج - منع اللطف المقرب للطاعات د - منعهم الاخلاص الموجب لقبول العمل ، ورفض الايجى لهذه التاويلات ، المواقف ص ٣١٩ ، وعند البصريين هى تسمية الرب الكفرة بنيد الكفر والضلال وهذا هو معنى الطبع . ورفض الجوينى له ، وعند الجبائى ، من كفر وسم الله بقلبه بسمة يعلمها الملائكة ورفض الجوينى ذلك أيضا ، الارشاد ص ٢١٣ - ٢١٤ ، وعند أبى على هى عقوبة وعند أبى هاشم لطف ، المعنى ج ١٣ ، اللطف ص ١٠٣ ، وعند بعض شيوخ المعتزلة اذا عصى العبد الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهى ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، وعند هشام بن عمرو الفوطى أن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين بل هم المؤمنون باختيارهم . الله لا يحب الايمان الى المؤمنين ولا يزيله من قلوبهم بمالفة فى نفى اضافة الطبع والختم والسد ، الملل ج ١ ص ١٠٨ ،

و — العصمة . وتعنى العصمة فى الاصل اللغوى المنع إما فى معناها الاصطلاحى فتعنى وقوع فعل مع غياب الموانع أمامه ، وكأن الانسان مدفوع بجبره الذاتى وبفعل طبيعته ويتوجه نحو هدفه ومصيره . وبهذا المعنى يكون اللطف عصمة لانه امتناع عن القبيح . والحقيقة أن فهم العصمة على أنها طبيعة وليس على أنها لطف لا تقضى على حرية أفعال الوعى الفردى ، بل تكون عاملاً مساعداً ومقوياً تقوم على قوة البواعث الداخلية والاحساس بالرسالة واتساع الطبيعة . ومع ذلك يظل الاشكال قائماً ؟ كيف يكون الانسان مكلفاً ومعصوماً ؟ وكيف تتم محاسبة فعل العصمة ما دام

واختلفت المعتزلة فى الختم والطبع على مقالين : ١ — الختم من الله والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم بأنهم لا يؤمنون ، وذلك لا يمنهم من الايمان ب — الختم والطبع سواد فى القلب ، طبع السيف اذا صداً دون أن يكون مانعاً عما أمروا به ، تلك سمة تعرفهم الملائكة بها ، مقالات ج ١ ص ٢٩٧ . ويقول بعض المعتزلة لا ندرى معنى الاضلال والختم والطبع . الا أنه سماهم ختالين وحكم بأنهم ضالون وقال آخرون معنى ذلك اضللناهم وكلها دعاوى بلا برهان ، الفصل ج ٣ ص ٣٥ — ٣٧ . وفى أصل الوحي ذكر لفظ طبع ١١ مرة كلها أفعال وليس فيها أسماء أو صفات . وذكرت معللة بأسباب سبع مرات أى فى الاستعمال الغالب فقد يكون الطبع بسبب الكفر « بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً » (٤ : ١٥٥) ، « كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين » (٧ : ١٠١) ، وقد يكون بسبب الهوى « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم » (٤٧ : ١٦) ، وقد يكون بسبب العدوان « كذلك نطبع على قلوب المعتدين » (١٠ : ٧٤) ، أو بسبب عدم العلم « كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون » (٣٠ : ٥٩) ، أو بسبب عدم الفقه « ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع الله على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٦٣ : ٣) ، أو بسبب التكبر والجبروت « كذلك يطبع الله على قلب متكبر جبار » (٤٠ : ٣٥) ، أما لفظ « ختم » فقد ذكر ٨ مرات ثلاث منها أسماء وصفات « خساتم » « أختام » « مختوم » لا تعنى الختم على القلب فالغالب فى الاستعمال مثل الفعل . ومن الاستعمالات الخمسة للأفعال واحد منها مسبب بالهوى مثل الطبع « أرايت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه » (٤٥ : ٢٣) ، ومرة بصيغة شرط سواء بالهزة « أرايتم أن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله ياتيكم به » (٦ : ٤٦) ، ومرة بأن الشرطية ، « أم يقولون افترى على الله كذباً فان يشأ الله يختم على قلبك » (٤٢ : ٢٤) .

الاختيار بين الحسن والقبح ليس قائما ؟ وماذا لو احتج البعض بالامام المعصوم واعطوه العصمة المطلقة وهو نوع من الجبر نحو الخير وبالتالي تنتفى المسؤولية وتضيع حرية الاختيار ؟ قد تعنى العصمة مجرد الاسم أو الحكم أو الإبلاغ والأخبار أى الوصف الخارجى للشيء دون فعله . وقد تكون ثوابا وجزاء بعد الفعل وليس فعلا قبل الفعل . ولا تأتى العصمة نتيجة للدعاء أو للوعد والوعيد فذلك مجرد تمن نظرى وجدانى انفعالى لا يأتى بشيء فعلى . انما الزيادة فى الفعل تأتى من الطبيعة ، ومن القدرة على اتباعها ، وهنا يتفاضل الناس فى صدق الفعل . قد تكون العصمة ما يعطى صلاحا عاما للناس بدافع الطبيعة . وهو أمر مشاهد فى سير الانبياء والزعماء والابطال (٦٢٠) .

(٦٢٠) لم يتكلم الاشاعرة فى العصمة مع انهم اولى بها . ولم يتكلم فيها الا المعتزلة . والعصمة فى الاصل المنع والذي يشد به رأس الدابة عصام . وفى العرف لطف يقع معه المعطوف لا محالة حتى يكون المرء معه مدفوعا لئلا يرتكب الكبائر . ولهذا لا يطلق الا على الانبياء أو ممن يجرى مجراهم ، الشرح ص ٧٨٠ . واختلفت المعتزلة فى العصمة على أقوال : ١ — من الله ثوابا للمعتصمين ب — لطف من الله فيكون العبد معتصما ج — أما الدعاء والبيان والوعد والوعيد وفعله بالكافرين فلا يطلق أنه معصوم بل يقال الله عصمه فلم يعتصم أو ما يزيد الله المؤمنين ايمانهم من اللطاف والاحكام والتأييد . وقد يتفاضل الناس فى العصمة ، ستزداد على من ينتفع وتمتنع على من تزيد كفرا د — يجوز أن يكون فى شيء صلاحا لواحد ضرارا على غيره ه — قد يعصم الله من الشيء باضطرار كالعصمة من قتل نبيه ، مقالات ج ١ ص ٣٠٠ — ٣٠١ . وفى أصل الوحى ذكر لفظ العصمة ١٢ مرة منها ٩ مرات فعلا ، ٣ مرات اسما مما يدل على أن العصمة فعل من افعال الشعور وليست اسما أو موضوعا معطى سلفا . قد تأتى العصمة من شيء مادى كالجبل « قال سآوى الى جبل يعصمنى من الماء » (١١ : ٤٣) ، ولكن الغالب انها تأتى من الله بشرط من الانسان وبأسبقية فعل الانسان على فعل الله مثلا « الا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين » . فالعصمة هنا مشروطة بالتوبة والاصلاح قبل العصمة والاخلاص بعدها . « فاما الذين آمنوا واعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه » (٤ : ١٧٥) . فالعصمة هنا مسبقة بالايمان . « فاقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم » . والعصمة

ز — الاستثناء في الايمان . هو نتيجة للسؤال عن افعال الشعمور الداخلية وهو ارادة الكفر والايمان . وفيه تتحول القدرة الالهية تحولا مباشرا ضد الحرية الانسانية من اجل اثبات سلطان القدرة المطلقة حتى ولو ابتطعت الحرية الانسانية وقضت عليها نهائيا . فالرد بالايجاب يعطى للقدرة الالهية كل سلطانها على حساب الحرية الانسانية مغالاة في عواطف التاليه وهى المغالاة التى تتحول أحيانا الى عكس المقصود . ولما كان باستطاعة العقل التمرد ضد القدرة الالهية دفاعا عن الحرية الانسانية يحدث اثبات القدرة لا بالقياس بل بالاتباع ، ودون العقل بل بالنقل . هذا فضلا عن أن مقولتى الايمان والكفر أكثر غموضا من السؤال المطروح ، ويجيبان عن الغامض بغموض أكثر . وهل العبرة بالنهاية وحدها دون أخذ في الاعتبار تجربة الحياة الانسانية ومسار التاريخ ؟ (٦٢١) . أما

هنا أيضا مسبقة باقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ، (٢٢ : ٧٨) . فإذا ما كانت الاولوية للفعل الالهى فانها تكون مقرونة بالفعل الانسانى وتبهيدا لوضع انسانى اجتماعى مثل « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا » (٣ : ١٠٣) . فالعصمة كفعل الهى مقدمة لتحقيق وحدة الجماعة ، وعصمة بالله بلا ترابط اجتماعى تكون عصمة فارغة . « ومن يعصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم » (٣ : ١٠١) . فالعصمة مقدمة للهداية الى الحق والطريق القويم . « والله يعصمك من الناس » (٥ : ٦٧) . فالعصمة هنا حماية للانسان الحر من جماعات الطاغوت . وقد يكون الفعل احتمالا بصيغة أن الشرطية « قل من ذا الذى يعصمكم من الله أن أراد بكم سوءا » ، والاحتمال الممكن غير التحقيق الضرورى . والعصمة فعل ذاتى للانسان اذا ما استعصم « ولقد راودته عن نفسه فاستعصم » (١٢ : ٣٢) . أما استعمالات الاسم فان الله هو العاصم سلبا بمعنى أنه لا كيان ولا قوام للباطل « وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم » (١٠ : ٢٧) ، « قال لا عاصم اليوم من أمر الله الا من رحمه » (١١ : ٤٣) ، « يوم تولون مدبرين ما لكم من الله من عاصم » (٤٠ : ٣٣) .

(٦٢١) هذا هو موقف أهل السنة الاشاعرة بوجه عام . اذ يقدر الله ما لو فعله لكفر الناس كلهم والا لحقوا بعلى الاسوارى ، الفصل ج ٣ ص ١٢٤ ، وهو أيضا موقف بعض المعتزلة . فلم يزل الله راضيا بمن يعلم أنه يموت مؤمنا وان كان أكثر عمره كافرا ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وان كان أكثر عمره مؤمنا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٣ .

الرد بالنفى فانه يقيم التنزيه على أساس انساني وهو اثبات الحرية الانسانية دون ما مزايدة في الايمان ، اعتمادا على العقل دون النقل وتأكيدا على شرعية الموقف الانساني ومقاومة لكل اغتراب ديني . فالانسان يعيش في هذا العالم انسانا وليس الها ، والله يخاطبه في وحيه انسانا وليس الها ، والغرض في كلتا الحالتين اثبات الحرية الانسانية (٦٢٢) .

وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفي بالاقبال من حدة القدرة لا من حيث السلطان بل من حيث المعنى . فالارادة الالهية هنا لا تعنى التدخل المباشر بل تعنى الحكم النظري . وبالتالي تصبح الارادة حقا نظريا لله وليس اجراء عمليا منه . ولكن حتى في هذه الحالة فان تحول الارادة من العمل الى النظر قضاء على أحد مظاهر سلطانها ، وبالتالي يكون الجمع بين الاثبات والنفي اقرب الى النفي (٦٢٣) .

وقد ينقلب السؤال على نحو آخر ، وبدل أن تتدخل القدرة الالهية لصالح الانسان تتدخل لغير مصلحته فيكون : هل الله يريد للمعاصي ؟ ويؤكد الرد بالايجاب على سلطان القدرة المطلقة ولكنه من ناحية أخرى يقضى على الحرية الانسانية . كما انه يجعل الله مصدرا للشر ومسؤولا عنه ويجعله مضادا للمصلحة الانسانية وضارا بحاضر الانسان وبمستقبله (٦٢٤) . وقد يجمع بين الاثبات والنفي لاثبات المطالبين بها ، القدرة المطلقة

(٦٢٢) هذا هو موقف جمهور المعتزلة بوجه عام . فقد منع هشام بن عمرو الفوطي من القول أن الله ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين ، أو خلق الكافر لأن الكافر اسم لشيئين انسان وكافر وهو لم يخلق الكافر ، الفرق ص ١٦٠ — ١٦١ ، كما منع عباد بن سليمان الناس من قول أن الله ألقى الكافرين ، الفرق ص ١٦١ .

(٦٢٣) عند جعفر بن حرب يجوز القول بأن الله أراد الكفر مخالفا للايمان . وأراد أن يكون قبيحا غير حسن أى حكم بذلك ، مقالات ج ٢ ص ١٧٧ .

(٦٢٤) عند أبى موسى المردار ، خلى الله بين العباد وبينها ، مقالات ج ٢ ص ١٧٩ .

ومصلحة الانسان وذلك بالتفرقة بين فريقين : من يستحق المدح وهو المؤمن ومن يستحق الذم وهو الكافر . ياتى الاول نفع في الحقيقة ويعيب الثانى ضرر في الحقيقة (٦٢٥) . والحقيقة ان هذه التفرقة لا تقوم على أساس واضح . فما هو الايمان وما هو الكفر ؟ تصور ان يصعب تحديدهما ، وبالتالي يكون ذلك بمثابة توضيح مسألة بمسألة اخرى أكثر منها غموضا . كما انها تفرقة قد تثبت الضرر الفعلى للانسان وتجعل المؤله مصدرا للضرر وهو ما يتنافى مع عواطف التالیه في أن الله مصدر للنعمه والعفو والرحمة . وهى أيضا تفرقة لا يقوم بها الا من استحق المدح حتى يستأثر بالنعمه بمفرده ويفرح باضرار الغير ، فبى قسمة اذن تقوم على احساس « سادى » ، حب الذات ، وكراهية للغير . وقد يتم الجمع بين الاثبات والنفى بالتفرقة في ميدان الضرر ، فالضرر لا يقع في الدين بل في الدنيا ، ولا يقع في عالم الارواح بل في عالم الابدان (٦٢٦) . والحقيقة ان هذه القسمة أيضا تثبت الضرر ، وتجعل الله أيضا مصدرا للشر وتوارى عنه صفات الرحمة والعفو كما تقتضى بذلك عواطف التالیه . وهى قسمة تثبت الضرر المادى مع ان الضرر المادى ليس اقصى انواع العذاب بل هو مجرد تخويف في الدنيا من السلطان لحرص الناس على مصالحه في الدنيا . وهى أيضا نظرية صادية تقوم على التلذذ بتعذيب بدن الآخرين . ان هذه الاسئلة التقليدية حول موقف قدرة الله ممن علم انه لا يؤمن تضع صفتين مطلقتين كاملتين ، القدرة والعلم موضع تعارض تهرينا للذهن في عملية التالیه . وتشير اشكالات اعظم مما تحل النهرين . واذا كان الرد بالايجاب فكيف لا تمنع القدرة المطلقة الكاملة الانسان من فعل الشر لا وكيف يخص الله

(٦٢٥) عند اهل الاثبات ان الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وآخرتهم ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٦٢٦) عند الجبائى ان الله لا يضر احدا في باب الدين ولكنه يضر ابدان الكفار بالعذاب ، مقالات ج ٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، وعند اهل السنة يقدر الله ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه اراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وطبع على قلوبهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢١ .

احدا بنعمة الايمان ابتداء ولا يخص الآخر قبل انقضاء الحياة ونفاذ تجربة العمر ؟ الا يؤدي ذلك الى الاختيار المسبق بلا سبب والى الاختيار العشوائى وبالتالي يؤدي الى التحيز وعدم تكافؤ الفرص (٦٢٧) .

ويكون السؤال اصعب عندها يكون : هل يجوز القول انا مؤمن « ان شاء الله » ؟ هل يجوز الاستثناء فى الايمان ؟ هل يمكن ان يقال « انا مؤمن حقا » فى الحال دون الاستقبال ؟ ان تعليق الايمان فى الحال او فى الاستقبال هو وقوع فى الشك وعدم الثقة بالنفس وربط افعال الشعور الفردية باسس خارجية وبالتالي تضعف القناعات ويحدث التردد فى الافعال . والثقة فى التخطيط تجعل الانسان قادرا على ان يرى المستقبل دون شك او تردد مع توقع عوامل غير متوقعة قد تحدث اثناء الفعل يقدر الانسان على احتوائها واعادة اخذها فى الاعتبار . اذا قال الانسان « انا مؤمن ان شاء الله » ولم يحدث الايمان فى المستقبل يحث الانسان بوعده . اذا ما حكم الانسان على الماضى فى فعل الشعور فانه يقوم دائما بقراءة جديدة للماضى طبقا لتجارب الحاضر . واذا ما حكم على الحاضر فانه يكون بناء على معرفة الذات وتحليل النفس . واذا ما حكم على المستقبل فانه يكون تعبيرا عن العزيمة وعقد العزم دون الوقوع فى التصلب والتخشب وترك الميدان مفتوحا لمزيد من التجارب والخبرة واعادة النظر والمراجعة من اجل مزيد من الاحكام النظرى والدقة العملية فى السلوك ، صياغة وتحقيقا . انما يقال ذلك عادة تعبيرا عن ايمان شعبى موروث بالاعراف . واحيانا يعبر عن السيطرة على الجهد لنقص فى حسابات المستقبل وضعف فى رؤيته . ويتضح ذلك بصورة خاصة فى افعال الشعور فى الطبيعة كالتوليد او افعال الشعور الاجتماعى كالأجل والارزاق والاسعار وعدم القدرة على السيطرة عليها فى المستقبل (٦٢٨) .

(٦٢٧) عند الاشعرى خص الله ابا بكر بنعمة الايمان دون ابي جهل ابتداء ، الابانة ص ٥٤ .

(٦٢٨) عند الاشعرى يجوز الاستثناء فى الايمان ، الابانة ص ٥٥ ،

أما المشيئة في أصل الوحي فانها لا تعنى الاستثناء في الايمان والشك فيه

يجوز أن يقول « أنا مؤمن حقا » ويعنى به في الحال فقط ولكنه يجب أن يقول « أنا مؤمن أن شاء الله » ويعنى به في المستقبل . لا تجوز « أن شاء الله » في الماضي والحاضر لأن ذلك يكون شكاً . الاستثناء في المستقبل وحده ، الانصاف ص ٦٠ ، وعند أكثر الاصحاب « أنا مؤمن أن شاء الله » يقال لا لقيام الشك بل للتبرك أو للصرف الى العاقبة ، المحصل ص ٢٧٥ ، الغاية ص ٣١٢ — ٣١٣ ، وهو أيضا رأى عبد الله ابن مسعود وتبعه جمع من عظماء الصحابة . فقد كره أن يقول المسلم « أنا مؤمن » دون اضافة « أن شاء الله » . وعند ابن حزم كل من أقر باللسان وصدق بالقلب ويعترف بذلك فيقول أنا مؤمن مسلم لم يستوف بعد جميع الطاعات ، الفصل ج ٣ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وهو أيضا رأى الشافعى وأصحابه وذلك لانه ليس شكاً في الايمان بل تبركا . وان عنى الشك فانه لا يكون في الحال بل في العاقبة والدعاء بالسؤال على الحال . ولما كان الايمان القول والعمل والاعتقاد وكان حصول الشك في العمل يقتضى حصوله في الباقي حصل الشك في الايمان ووجب ازالته ، المعالم ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وقد قيل في ذلك شعرا عند المتأخرين :

وصح أنى مؤمن قد صحبا أن شاء الله فاتخذ مذهباً

الوسيلة ص ٣٨ ، وأيضا التحفة ص ٧ ، الاتحاف ص ١٠٠ ، وهو أيضا رأى محمد بن عبد الوهاب منعا للشرك الأصغر وتجريدا للإنسان عن الهوى ، الكتاب ص ١٣٧ — ١٣٩ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، ويجوزه من المعتزلة القاضى عبد الجبار والمقصود به قطع الكلام عن نفاذ الإرادة . وقد يراد به الشرط ، الشرح ص ٨٠٣ ، وعند الخوارج وبعض القدرية والمرجئة الكراهة لا يستثنى في الايمان في الحال وانما يبين في المستقبل وعند بعض القاطعين بأن الايمان هو التصديق من أصحاب الحديث أبو سهل محمد بن الصعلوكى . أما المعتزلة فانهم يمنعون الاستثناء في الايمان . فاليقين لا يحتمل الشك والزوال . فنقول القائل أنا مؤمن أن شاء الله لا يصح الا عند الشك أو خوف الزوال ، تلخيص المحصل ص ١٧٥ ، وانكره أبو حنيفة وأصحابه لأن الايمان هو الاعتقاد المجرد . ولم يكن الشك في العمل موجبا للشك في الايمان ، المعالم ص ١٤٨ — ١٤٩ ، وقال آخرون من قال أنا مؤمن فليقل انه من اهل الجنة ، الفصل ج ٣ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وينقل عن الماتريدية قولها بأنه لا يجوز ، القول ص ٣٨ ، ومنعه أيضا أتباع مالك ، التحفة ص ٧ ، الاتحاف ص ١٠٠ ، ومنعه الكراهة ، الشرح

=

بل تعنى مجرد جعل الفعل الالهى محتملا ومتوقفا على وضع انسانى نظرى أو عملى ، فردى أو اجتماعى مستحيل ، والمتوقف على المستحيل مستحيل مثله (٦٢٩) .

ص ٨٠٣ ، وعند جماعة من شيوخ العصر القاطعين فى الايمان بانه هو التصديق من أصحاب الحديث مثل ابن مجاهد والقاضى والاشعرى والاسفراينى لا يجوزون الاستثناء فى الحال ، الاصول ص ٢٥٣ ، وكذلك عند النسفى بقوله : اذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول أنا مؤمن حقا ، ولا ينبغى أن يقول أنا مؤمن أن شاء الله ، النفسية ص ١٣١ .

(٦٢٩) ذكر لفظ شاء فى أصل الوحى ٢٣٦ مرة كلها أفعال ولا اسم فيها مما يدل على عدم وجود مشيئة كموضوع أو شئ ، منها ٢٧ مرة للانسان والباقى لله . فالانسان يشاء ومشيئته تدل على حريته بين الايمان والكفر « وقال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨ : ٢٩) ، ومن شاء ذكر الله أو اتخذ اليه سبيلا ومآبا « كلا انها تذكرة ، فمن شاء ذكره » (٧٤ : ٥٥) ، « كلا ما أسألكم عليه من أجر الا من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا » (٢٥ : ٥٧) ، « ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » (٧٣ : ١٩) ، ذلك اليوم الحق فمن شاء الى ربه مآبا « (٧٨ : ٣٩) ، ومن شاء تقدم أو تأخر ومن شاء أن يستقيم » نذيرا للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر « (٧٤ : ٣٧) ، « ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم أن يستقيم » (٨١ : ٢٨) ، والرسول حر فى أن يشاء ويأذن « قال لو شئت لاتخذت عليه أجرا » (١٨ : ٧٧) ، « فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم » (٢٤ : ٦٢) ، وكل الناس تشاء فى طعامها « واذا قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا » (٢ : ٥٨) ، « واذا قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم » (٧ : ١٦١ ، ٧ : ١٦١) ، « ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها حيث شئتما » (٢ : ٣٥ ، ٧ : ١٩) ، كما تشاء فى حرثها « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » (٢ : ٢٢٣) ، وتشاء فى عبادتها « فاعبدوا ما شئتم من دونه » (٣٩ : ١٥) ، وتعمل ما تشاء « اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير » (٤١ : ٤٠) ، فالناس تشاء كما يشاء الله « وما تشاعون الا أن يشاء الله » (٧٦ : ٣٠) ، « ولهم فى الارض ما يشاعون » (١٦ : ٢٩) ، « ولهم فيها ما يشاعون » (١٦ : ٣١ ، ٢٥ : ١٦ ، ٣٩ : ٣٤ ، ٤٢ : ٢٢ ، ٥٠ : ٣٥) ، وليوسف ما يشاء فى الارض « وكذلك مكنا ليوسف فى الارض يتبوا منها ما يشاء » (١٢ : ٥٦) ، ومن الأفعال بالنسبة لله ٦١ مرة لبيان استخالة الفعل أو امكانه

٢ — أفعال الوعي الاجتماعى .

تشير أفعال الوعي الاجتماعى الى ما أورده القدماء فى نهاية اصل العدل

المستحيلة لتوقفها على اوساع مستحيلة . ويعبر عن الاستحالة على ثلاث درجات بثلاث أدوات للشرط « لو » ٢٩ مرة للاستحالة المطلقة ، « ان » ٢٠ مرة للامكان ، « اذا » مرتان للتساوى بين فعل الشرط وجوابه اقرارا للحقيقة . ولكن « لو » للاستحالة تمثل أكثر من نصف الحالات . اما تعبير « ان شاء الله » فانه يظهر ١٧ مرة ، ١١ مرة « ان شاء » بدون الله ثم ٦ مرات فقط كاملة فى صيغة « ان شاء الله » ، مرتان للامن « وقال ادخلوا مصر ان شاء الله آمنين » (١٢ : ٩٩) ، « لتدخلوا المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مطلقين رؤوسكم » (٢٧ : ٤٨) ، ومرتان للصبر « قال ستجدنى ان شاء الله صابرا ولا أعصى لك أمرا » (١٨ : ٦٩) ، « قال يا أبت أفل ما تؤمر ستجدنى ان شاء الله من الصابرين » (٣٧ : ١٠٢) ، ومرة للسلاح « وما أريد ان اشق عليك ستجدنى ان شاء الله من الصالحين » (٢٨ : ٢٧) ، ومرة واحدة للهداية « ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله مهتدون » (٢ : ٧٠) ، وهى كلها أفعال خارجية وليست ايمانية . اما صيغة « ان شاء » دون الله فانها مثل صيغ « لو » تدل فى معظمها على الاستحالة مثل الذهاب بالوحى او انزال آية من السماء او خسف الارض او الذهاب بالخلق او اغراقهم او اغناءهم ولكن الله تركهم للحياة والاختبار . ويتضح ذلك أكثر فى صيغ « لو » لبيان استحالة ان يشاء الله شيئا مستحيلا سواء بالنسبة للانسان ام لله ام للطبيعة . فاستحيل ذهاب السمع والبصر او جعلهما يدركان أكثر مما يدركان كحواس انسانية . كما يستحيل جمع الناس على الهدى او ادخال الايمان فى قلوبهم جميعا او فرض عبادة الله وحده عليهم او ارسال نذير فى كل قرية او اعلاء كل نفس هداها او تلاوة القرآن فى قلوبهم . فهى استحالات انسانية لانها ضد التكليف والخلق والمقتل والتميز وحرية الافعال . كما يستحيل الا يكون هناك العنت الانسانى او القتال او الافتراء او الاستحقاق او جمع الناس امة واحدة والا لانتفى التعدد والاثراء المتبادل وامكانية التعارف . كما يستحيل خرق قوانين الطبيعة مثل انزال ملائكة من السماء او جعل الظل ساكنا او رفع البشر بالآيات او مسخهم او تحويل الزرع حطاما والماء اجاجا او ان يتخذ الله ولدا . فتعلق المثنية هنا على امر مستحيل يجعل أيضا تحقيقها مستحيل . تعبر « لو » عن حق نظرى صرف وليس عن واقع عملى . لذلك لا تحدث فى السلوك الفعلى . بل ومنهى عن استعماله فى حديث « لا تقولوا لو فان لو تفتح باب الشيطان » . وقد اعتمدت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة عليه للدعوة الى العمل وترك التمنى والا يقال فى الندم . انظر « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

في موضوعات ثلاث : الآجال والارزاق والاسعار سواء في كتب التوحيد الاولى أو في كتب العقائد المتأخرة (٦٣٠) . ويدخل في موضوع حرية الافعال بعد افعال الوعي الفردي لانها تتعلق بوجود الانسان وحياته ورزقه ومعاملاته . وظهورها في خاتمة التوليد أى افعال الانسان في الطبيعة يجعل منها ايضا جزءا من التوليد ولكن هذه المرة توليد الافعال في الحياة الاجتماعية ، وظهور الوعي الفردي كوعي اجتماعي في المجتمع وفي التاريخ . والآجال أكثر الموضوعات تناولا تتلوها الارزاق والاسعار . وكأن عمر الانسان أهم من رزقه وكسبه ثم تأتي أسعار السوق في النهاية . وان شئنا فان موضوع الأسعار اقل الموضوعات الثلاث تناولا فكلما اقتربت العقائد من المصالح العامة توقفت واقتصرت على النظر دون العمل مع ان الارزاق والاسعار تعم بهما البلوى . ثم تدخل مسألة الفقر والغنى في « اللطائف » مع بعض المسائل الطبيعية وكأنها لا أهمية لها أو كأنها مسألة طبيعية كونية تقديرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية (٦٣١) . وتظهر مسألة الآجال والارزاق والاسعار في مباحث العدل والتجويز بعد الختم والاستثناء والهدى والضلال (٦٣٢) . وقد تظهر الارزاق في أول مسألة العدل كما يظهر الغنى والفقر في وسطه أو في آخره (٦٣٣) . وقد تظهر في ختام خلق الافعال قبل موضوعات خلق الافعال مثل شمول الإرادة للكائنات والقضاء والقدر . وبعدها تأتي

(٦٣٠) وذلك مثل : الفرق ، اللع ، التمهيد ، لمع الأدلة ، النظامية ، المسائل ، المحصل ، المعالم ، الغاية ، النسبية ، الطوالع ، العضدية .

(٦٣١) الفصل ج ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

(٦٣٢) الابانة ص ٥٥ — ٥٧ ، ذكرها في « الابانة » لا في « اللع » يدل على انها من المسائل السمعية ، الاصول ص ١٤٢ — ١٤٥ ، (تذكر الآجال والارزاق فقط دون الاسعار) ، الانصاف ص ٥٠ — ٥١ (تذكر الارزاق فقط) .

(٦٣٣) يذكر النسفى في « البحر » قال اهل السنة الارزاق مقسومة ص ٣٥ ، فصل ، الغنى افضل من الفقر ، البحر ص ٥١ — ٥٣ ، النهاية ص ٤١٥ — ٤١٦ (تذكر الآجال والارزاق دون الاسعار) .

الحسن والقبح مما يدل على أنها إحدى موضوعات العدل . وهى جزء من السمعيات لاعتمادها على الأدلة السمعية أكثر من اعتمادها على الأدلة العقلية (٦٣٤) . مما يدل على اعتمادها على حجة السلطة وليس على حجة العقل . ولما كان السلطان هو المثل للسلطة فإنه قام بتفسيرها لحسابها ومن ثم ظلت خارج التعقل والتنظيم دون برهان (٦٣٥) .

١ — الآجال . الاجل لفويا هو الوقت والآجال هى الاوقات ، اوقات مخصوصة نحو الحياة والموت ، ويتفاوت الوقت أحيانا بين أن يكون وحدا للوجود الانسانى او وصفا للوجود الطبيعى (٦٣٦) . ولكن المقصود هذا بالاجل هو الوقت الانسانى أى العمر . يعنى الاجل اذن الحياة الزمنية والوجود الزمانى ولبس الوقت الطبيعى زمان الافلاك ولوج الليل فى النهار والنهار فى الليل . الزمان توتر وطاقة وجهد وليس حساسا وعددا وحركة طبيعية . ومع ذلك يحاول القدماء عدم تخصيص الزمان بالوجود الانسانى وحده بل تعميمه على جميع اجناس الموجودات ربها لاثبات العالم ونهاية الاشياء بنهاية الزمان الطبيعى او لاثبات قدم الصانع وخلود النفس . وتجديد الوقت فى الحقيقة لس مقولة للاشياء بل وصف للشعور الداخلى

(٦٣٤) فى البحث عن امور صرح بها القران وانعقد الاجماع عليها ، المقتول عند أهل الحق ميت باجله ، مبحث الرزق ، مبحث الاسعار ، المواقف ص ٣١٩ — ٣٢٠ .

(٦٣٥) القلطب الرابع وفيه أربعة ابواب : ١ — نبوة محمد ب — وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها ونفى بجوازها العقل ١ — قضاء العقل بها جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط الميزان ٢ — الاعتذار من الاضلال ، الاقتصاد ص ١١١ — ١١٨ ، وهى على ثلاثة انواع : ١ — عقلية مثل الآجال ، الاقتصاد ص ١١٢ — ١١٤ ب — لفظية مثل الارزاق والتوفيق والخذلان والايامان ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٦ ج — منتهية مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والفاسق ، الاقتصاد ص ١١٦ — ١١٨ ، أيضا الجوهرة ص ١٣ (الآجال فقط دون الاسعار) .

(٦٣٦) الوقت كل حادث يعرف به المخالط حدوث الغير عنه (الوقت الطبيعى) ، الشرح ص ٧٨١ — ٧٨٢ ، لا معنى للزمان الا اذا اقترن بحادث متجدد أو قرن بمتجدد ومتجدد ، الارشاد ص ٣٦١ — ٣٦٢ ، الاقتصاد ص ١١٣ — ١١٤ ، الآجال يعبر بها عن الاوقات ، فاجل كل شئ وقته واجل الحياة وقتها المقارن لها ، الارشاد ص ٣٦١ — ٣٦٢ .

بالزمان . ولماذا اثبات أوقات لا نهاية لها والانسان متناه في الزمان ؟ وقد يفيد الاجل ايضا قضاء الدين للمعسر وكان الحياة هى المال وكان عمر الانسان هو قضاء الدين ، وكان انقضاء اجل الدين هو انقضاء العمر . فائداء الدين حياة قبل الاجلين ، اجل الدين وأجل الانسان ! .

ويحلل القدماء الآجال بطريقتين لتحديد السبب في البداية وهو الموت او السبب في النهاية وهو انقضاء الاجل . فهل الموت قتلا بالسكين يكون موتا بالاجل أم موتا بالآلة أم موتا بالقتل أو موتا في المقتول أو موتا في القاتل ؟ وهذا يسار الى التولد من جديد لمعرفة سبب القتل الله أم تولد الفعل عن القاتل . وفي هذه الحالة يمكن وصف عملية القتل وصفا طبيعيا جسميا خالصا . فالقتل حز الرقبة ، اعراض أى حركات في يد الضارب بالسيف وافتراقاته في أجزاء رقبة المضروب اقترن بها عرض آخر وهو الموت . فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفى الحز نفى الموت ، فالاقتران بالعادة . وللموت علل أخرى واسباب باطنية غير الحز . عند القائلين بالعلل الا اذا انتفت العلل . وهنا يبدون ان الامر ليس بموضوعيا طبيعيا سرفا بل الفاية منه اثبات قدرة خارجية تكون سبب الموت دون ما ينظر في حياة الانسان وسبب الموت المباشر . وهو على هذا النحو هروب من الموضوع وفقد لدلوله . ويمكن تحليل الموت الطبيعى بدقة وتفصيل أكثر ثم الانتهاء الى مجموعة من العلل تؤدي الى علة أولى وبالتالي ترجع المشكلة الى أصلها (٦٣٧) . ان الموت الطبيعى بانقضاء شروط الحياة وتحلل الاجسام أى الموت العضوى هو من حيث العلم لا من حيث الانسان والمجتمع والحياة . وحديث حز الرقبة انما يشير الى السبب المباشر في المعامل الجنائية مثل اسفكسيا الفرق أو

(٦٣٧) يبدأ الغزالي بتحديد ثلاثة انواع من الارتباطات : أ — التكافؤ (اليمين والشمال) ب — التقدم كالشرط والمشرط ج — السلة والمعلول . ويحاول ان يضع الصلة بين القتل والمقتول في أحد هذه الارتباطات الثلاثة ، الاقتصاد ص ١١٢ — ١١٣ .

نزيف المخ (٦٣٨) .

وعلى العارف النقيض من تحديد الاجل بماوت يتم تحديد الاجل بالقضاء والقدر . فكل ممتول ميت باجله وبالتالى يكون الموت هنا احدث وموضوعات الجبر والاختيار قبل ان يكون بداية موضوع آخر باحظة الموت او ما بعدها وهو موضوع المعاد (٦٣٩) . فاماقتول ميت لاجله والاجل واحد ، والله خلق الآجال وقدرها (٦٤٠) . ومن مات رغباً عنه ، حتف انفه او

(٦٣٨) عند الفلاسفة للحيوان اجل دابيسى هو وقت موته يتحال رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين ، آجال اختراعية على خلاف مقتضى طبيعته بحسب الاوقات والاعراض ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ .
(٦٣٩) فصل فى الآجال . ووجه اتصاله بما تقدم انه ربما يسأل عن الآجال هل هى بقضاء الله وقدره ، الشرح ص ٧٨١ — ٧٨٢ .

(٦٤٠) عند اهل السنة واصحاب الحديث بوجه عام والاشاعرة بوجه خاص المقتول ميت لاجله ، والاجل واحد ، وقد خلق الله الآجال وقدرها ، الاصول ص ١٣٨ — ١٥٢ ، حاشية الكلبونى ص ١٨٩ — ١٩٠ ، يعنى الاجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، من مات او قتل فباجل مات ، وقتل ، الابانة ص ١١ — ١٢ ، من يقتل مات باجله بمعنى ان الذى قتل فى علم الله فى ازله ، آله ثمره وما علم كونه لابد ان يكون ، الارشاد ص ٣٦٢ — ٣٦٣ ، الميت من مات باجله ومن قتل باجله ، هالات ج ١ ص ٣٢٤ ، الابانة ص ٥٥ — ٥٦ ، والمقتول ميت باجله النفسية ص ١٠٨ ، والاجل واحد ، النفسية ص ١٠٩ ، الاجل هو الزمان الذى علم الله انه يموت فيه . فالمقتول من اهل الحق ميت باجله وموته بفعله تعالى . الله مستبد بالاختراع بلا قوله ولا يكون مخطوئاً حلة . الموت استبد به الرب باختراعه من الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت ابدال التعليل ، الاقصاد ص ١١٣ — ١١٤ ، مفهوم قدرة الله وابطال التولد ، المقتول مات باجله لان الاجل هو الوقت الذى خلق فيه موته ، قد انتهى اجل كل من مات لا يستأخر ساعة ولا يتقدم ، القول ص ٩٥ ، وقد قيل شمسرا :

وميت بعمره ومن يقتل وغير هذا بادليل لا يقبل

الجوهرة ج ٢ ص ٦١ — ٦٢

قتل فقد مات بأجله . وكان يمكن أن يموت وأن يزيد الله في عمره ، ولكن ما دام أجله قد حان يجب عليه الموت . فلكل أجل كتاب . سبب القتل هنا هو سبق العلم وشمول الإرادة . وإن لم يمت بقدر الله مات بغيره حتف أنفه وبالتالي يتحول الاجل الى جبر أو الى موت جبرى ، ويصبح الموت مطاردا للإنسان كما يصبح طريد الموت أينما يفر منه الإنسان فهو ملاقيه كما في أسطورة أورفيوس عند القديس . فلا زيادة ولا نقصان في العمر . وإذا كانت الزيادة بركة فهل النقص قلة في البركة ؟ (٦٤١) ان استخدام الاجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية عن حوادث الطريق والفقر والاعتقالات وكل الشرور والآثام لهو تعمية عن الحقائق في سبيل مزايادة في الايمان يرضى عنها السلطان ليتستر وراءها اخفاء للأسباب

وايضا :

واعتقد الموت اذا انتهى الاجل	لكل ذى روح وجانب الزلل
كقول بعض انما أرحام	تدفع لا يعيهم حمام
وكل مقتول موافى العمر	والموت جنس القتل ما مستقر
وقول آخرين لا آجال	بل بانحلال تعدم الاوصال
دليل كل ما يليق من عمل	لكن الاعتبار بانتهاء الاجل

الوسيلة ص ٩٤ — ٩٥
الوسيلة ص ٣٤ — ٤٥

(٦٤١) قال اهل السنة ان كل من مات حتف أنفه أو قتل انما مات بأجله الذى جعل الله أجلا لعمره ، والله قادر على ابقائه والزيادة في عمره . لكنه متى لم يبقه الى مدة لم تكن المدة التى لم يبقه اليها أجلا له ، الفرق ص ٢٤١ ، الاصول ص ١٤٢ ، مذهب اهل الحق أن الاجل واحد لا يقبل الزيادة ولا النقصان . والطاعات في علم الله . صلة الرحم تزيد العمر وهو خبر احاد ، وإن الزيادة بحسب الخير والبركة ، التجف ص ٦١ — ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ . وقال آخرون لو لم يقتل تقديرا لمات حتف أنفه في الوقت الذى يقدر القتل فيه ، الارشاد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، ومن مات حتف أنفه مات بأجله وكذا من قتل بأجله . الاجل هو وقت الموت .

المباشرة لموت الرعية . مع أن المحافظة على الحياة أساس الشرع (٦٤٣) .
ان عدم الالتفات الى الاسباب المباشرة للموت جهل بالاوضاع الاجتماعية
وعدم حرمة حياة الناس وتعمية وتغلفية على حوادث الطرقات وأسلاك
الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنائيات
الهشة رغبة في الربح وسرقة للاموال ، والاغذية الفاسدة والامراض
العضالة ، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع ، والحروب العدوانية .
ويستعمل « لكل أجل كتاب » في الدين الشعبي لتبرير كل شيء للسلاوى
ولدفع الاحزان . ولماذا تفرغ الغضب ؟ اليس مسئولية الحاكم في المدينة
ان يسوى الطريق لبغلة حتى لا تسر في الطرق ؟ فما بال أمم بأكملها
تتعر بأيدى الحكام قبل ان تكون بأيدي الاعداء ؟ وما الفائدة من اعطاء
الله الحق النظرى لامتالية السر ثم لا يمليله بالفعل ؟ ما الفائدة من نية
لا تتحقق في فعل او قدرة لا تخرج في قرار ؟ ولماذا لا يعيى الانسان

(٦٤٢) ان بعض المعتزلة يشاطرون رأى الاشاعرة في ان المقتول
ميت بأجله في الخلاف المشهور في المقتول لو لم يقال كيف كان يكون في
حال الحياة والموت ؟ فالأجل هو الوقت الذى في معلوم الله ان الانسان
يموت فيه او يقتل . فاذا قتل قتل بأجله واذا مات مات بأجله ومنهم
أبو الهذيل فالمقتول يموت قطعاً ولا يكون القاطع قاطعاً لأجله ، الشرح
ص ٧٨٣ — ٧٨٤ ، وعنده ان الرجل لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت ،
ولا يجوز ان يزداد في العمر او ينقص ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، الملل ج ١
ص ٧٨ ، كما قال بالأجال والارزاق مثل الاشاعرة ، الملل ج ١ ص ٤١ ،
وعنده ان المقتول أجله وهو لم يقتل لكن بدل القتل قطعاً ، التحفة ص ٦٢ ،
الاتحاف ص ٣٢ ، والجبائى مثل أبو الهذيل في قول أهل السنة بأن المقتول
لو لم يقتل مات في وقت قتله بأجله لان المدة التى لم يعيش اليها لم تكن أجلاً
له ولا من عمره . ولا يجوز الجبائى غير ذلك الا على تقدير الامكان النظرى ،
الاصول ص ١٤٢ — ١٤٤ ، وعند الحسين بن محمد النجار ، الميت يموت
بأجله وكذلك المقتول يقتل بأجله ، مقالات ج ١ ص ٣١٦ . ويقارب ذلك رأى
متوسطى الاشاعرة التى لا تنكر امكان البقاء لو لم يمت المقتول ولكن
يقولون فقط ان المدة التى قتل قبلها لم تكن أجلاً له ، الاصول ص ١٤٢ —
١٤٣ .

(٦٤٣) لم يشر الى ذلك الا بعض القدماء في قولهم شعرا :
ووصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من تشتهى الجنات

أكثر حتى ينتج أكثر ويعلم أكثر ويحقق الرسالة في مراحل أخرى ؟ ولماذا الدفاع عن الموت وعن القتل والقاتل ؟ ولماذا لا يبقى طول العمر وإطالة الحياة ؟ وإن من العيش كله في إطالة الحياة ومحاربة الأمراض وتقوية البدن واكتشاف العقاقير . وكثيرا ما صاغ الشعراء والفنانون شعر الحياة وفن الحياة وحب الحياة . ونحن نقدر الموت والمرضى يموت الإنسان رغم أنه ويلقى حتفه فنتمنى العدم أكثر مما نعشق الوجود (٦٤٤) . ان

(٦٤٤) أما جمهور المعتزلة فإنه يجيب على سؤال المقتول لو لم يقتل كيف كان يكون في حالة الحياة والموت ، هل يموت أم لا ؟ فقد قال أكثر القدرية أن المقتول ميت ميتين : ١ - موت من فعل الله ب - قتل من فعل القاتل في حين قال أكثر الأشاعرة القتل غير الموت والمقتول ميت والموت قائم به والقتل يقوم بالقاتل ، الأصول ص ٢٤٣ ، بينما قال الباكون من القدرية أن المقتول مقطوع عليه أجله فجعلوا العباد قادرين على أن ينقصوا مما أجله الله ووقته . ولو جاز ذلك لجاز أن يزيدوا في أجل من قضى الله له أجلا محددا وإذا لم يقدروا على الزيادة في أجل آخر لم يقدروا على النقصان فيه . وهذا تشنيع من الأشاعرة عليهم . الأصول ص ١٤٢ - ١٤٣ ، صحيح قال المعتزلة بأن المقتول مقطوع عليه أجله ، الفرق ص ٢٤١ ، وأن المقتول تولد موته من فعل القاتل ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله ضرورة بدليل ذم القاتل . ولو كان ميتا بأجله لمات وإن لم يقتله فهو لم يجلب بفعله أهرا مباشرا ولا توليدا فكان لا يستحق الذم ، وبأنه ربما قتل في اللحمة الواحدة الوفا . نعلم بالضرورة أن موت الجرم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه . ما لا يخالف العادة واقع بالأجل منسوب إلى القاتل ، المواقف ص ٣٢٠ ، لو قدر عدم القتل فيه لبقى مدة ، والقاتل قاطع بذلك أجله ، الإرشاد ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ، فالأجل هو الوقت الذي في معلوم الله أن الإنسان لو لم يقتل لبقى إليه هو أجله دون الوقت الذي قتل فيه ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، القاتل قطع على المقتول أجله . فالمقتول له أجل واحد وهو الوقت الذي علم الله موته فيه فلو لم يقتل لعاش إليه قطعا ، التحفة ص ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ ، وعند المعتزلة البغداديين كان المقتول يعيش قطعما ، الشرح ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، قطع الله عليه الأجل . واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا بأجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا إذ ليس موت المقتول بخلق ولا بكسبه ، شرح التفتازاني ، ص ١٠٨ - ١٠٩ ، حاشية الخليلي ص ١٠٨ ، حاشية الأسفرايني ص ١٠٨ ، وعندهم حاشا ضار

رفض الموت قتلا على الأقل يبقى على الحياة كقيمة . ولماذا لا يتمنى الإنسان حياة أكبر دون موت يقضى على رسالته ؟ قد يقبل الإنسان على الموت اختيارا لا رغما عنه حتف أنفه لاكمال الرسالة . قد يموت الإنسان شهيدا باختياره وليس رغما عنه ، تضحية بحياته وليس رغما عنه للقاء حتفه مدفوعا اليه دفعا . وهل القتل فردى أم جماعى ؟ هل قتل الشعوب المناضلة من أجل حرياتها والثائرة من أجل تحريرها موت بأجلها أم أن الله هو الذى قتلها أم أنها ضحت بالملايين في سبيل حريتها ؟

لولا أسباب الموت لكان ممن للإنسان أن يعيش أكثر . ولولا الجوع وحوادث الطريق والأمراض لعاشت كثير من الشعوب ، ولقلت نسبة الوفيات وزادت نسبة الأحياء . وبالصحة ترتفع نسبة العمرين . المقتول غير ميت لأن الموت من الله أو من القاتل وكان يمكنه أن يحيا . المقتول مقطوع عليه أجله ، فوجب على القاتل أن يقطع عليه أجله في القصاص . لو لم يقتل الإنسان لما مات في ذلك الوقت . ولا يمكن أن يموت

وبشر أن الله لم يمت رسول ولا نبيا ولا صحابيا ولا أمهات المؤمنين ولو أنهم عاشوا لفعلوا خيرا طبقا لسخرية ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، الأجل واحد عند المعتزلة ، والاشاعرة (باستثناء الكعبي) إلا أنه لا يتقدم الموت عليه عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة ، الاسفراينى ص ١٠٨ ، أما عند الكعبي فالمقتول ليس بميت ، الفرق ص ٢٤١ ، فالموت من قبل الله والقتل من قبل القاتل ، الأصول ص ٢٤٣ ، القتل فعل العبد والموت فعل الله ، التحفة ص ٦٢ ، الاتحاف ص ١٣٢ ، فالمقتول أجلان : القتل والموت . لو لم يقتل لعاش الى أجله الذى هو الموت ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ ، وعند القاضي عبد الجبار ، يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت دون القطع ليس إلا الجواز ، الشرح ص ٧٨٣ — ٧٨٤ ، وعند على الاسوارى لا يقدر الله على غير ما فعل . وأن من علم الله أنه يموت ، لا يقدر الله أن يميته قبل ذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند أبى هاشم لو طال عمر المحسن المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبي . وقد نفى ابن حزم ذلك بالرغم من التسليم بزيادة الطاعات إمكانا ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، عند جمهور المعتزلة أذن يجوز لو يقتل القاتل أن يموت المقتول أو يعيش بينما أحال البعض ذلك وحكم بضرورة الحياة ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ .

الإنسان بلا قتل . ان معنى ان تزيد الطاعات في العمر ان وفرة الصحة والسعادة تطيل في العمر . فالطاعات سبب اول يؤدي الى أسباب أخرى ثانية مثل الاستيقاظ المبكر للصلاة ، وعدم التخمّة والصوم ، والاطمئنان الداخلى الى الصحة النفسية . أما في أصل الوحي فيتدرج الاجل من الاجل بين الزوجين الى اجل الدين الى اجل الفرد في عمره الى اجل الامة وحياتها في التاريخ الى اجل الكون كله وانتهاء الزمان (٦٤٥) .

(٦٤٥) ذكر لفظ « الاجل » في أصل الوحي ٥٥ مرة مفردا دون جمع ولم يذكر فعلا الا مرتين ومن ثم فالاجل وضع وليس فعلا لاحد ، مرة للإنسان وحياته « ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا » (٦ : ١٢٨) ، ومرة للكون وعمره « لاى يوم اجلت » (٧٧ : ١٢) ، وقد استعمل ٣٦ مرة بلا اضافة ضمائر مما يدل على ان الاجل ايضا وجود وليس ملكية . ويعنى الاجل اما عجز الانسان . وقد استعمل هذا المعنى ٣٠ مرة أى أكثر من نصف الاستعمالات ، وهو المعنى الاول مثل « ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها » (٦٣ : ١١) ، « فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤ ، ١٠ : ٤٩ ، ١٦ : ٦١) ، « وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا » (٣ : ١٤٥) « هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى » (٦ : ٢) ، « لكل اجل كتاب » (١٣ : ٣٨) ، « ونقر ما نشاء في الارحام الى اجل مسمى » (٢٢ : ٥) ، « من كان يرجو لقاء الله فان اجل الله لآت » (٢٩ : ٥) ، « هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا » (٦ : ٢) ، « ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا اجلا مسمى » (٤٠ : ٦٧) ، ولا يؤخر الاجل بحال حتى يفعل الانسان ولا يؤجل عمله الى الغد ، وحتى يكون مضغوطا بالزمان والافاته العمر ولم يفعل شيئا « وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا الى اجل » (٤ : ٧٧) ، « وما تؤخره الا لاجل معدود » (١١ : ١٠٤) ، « بان يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى اجل مسمى » (١٦ : ٦١) ، « ويأتى الاستعمال الثانى للاجل بمعنى الزمن الكونى الطبيعى ٩ مررات للشمس والقمر والسموات والارض « وسخر الشمس والقمر كل يجرى لاجل مسمى » (١٣ : ٢ ، ٢١ : ٢٩ ، ٣٥ : ١٣ ، ٣٩ : ٥) ، « ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق واجل » (٣٠ : ٨) ، « والمعنى الثالث للاجل هو اجل النكاح مدة العلاقة بين الزوجين ، الدرجة الاولى للعلاقات الاجتماعية « ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله » (٢ : ٢٣٥) ، « واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف » (٢ : ٢٣١) ، « واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن »

ب — الارزاق . ليس خلق الاعمال مسألة فلسفية نظرية خالصة بل يتعداها الى موضوعات عملية ترتبط بمصالح الناس مثل الرزق والكسب والمال والسوق والاسعار والغنى والفقر . الا ان موضوع الارزاق اهم من موضوع الآجال لان قدرة الانسان على السيطرة على الحياة والموت محدودة نظرا لتشابك وجوده في عديد من العلاقات البدنية والبيئية والاجتماعية . اما الارزاق فللإنسان قدرة اعظم للسيطرة عليها . واذا كانت الآجال ، على اكثر تقدير اقرب الى الارادة الالهية فان الارزاق على اقل تقدير اقرب الى الاعمال الانسانية . والعجيب ان يعتبرها القدماء غير مهمة وهى موطن الصلة بين التوحيد والنشاط الاقتصادي ، والانتقال من توحيد الذات والصفات والاعمال الى توحيد الثورة والمجتمع والنشاط الانساني والانسان في العالم (١٦٤٦) . ومع ذلك يذكرها القدماء وكأنها من افعال الله بقضاء الله وقدره ! وان كل المحاسن والمحن والشدائد وما يصيب الانسان من فقر وبؤس وحرمان كلها بتقدير الله وقضائه . وكيف يكون الرزق بقضاء الله وقدره وليس بجهد العباد في اطار النظام الاجتماعي والسياسي

« (٢ : ٢٣٢) ، « فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن » (٢ : ٢٣٤) ، « فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف أو وارقوهن بمعروف » (٢ : ٦٥) ، « واولاد الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن » (٤ : ٦٥) ، ثم يعنى الاجل ، اجل الامة وعبرها في التاريخ ؛ مرات « لكل امة اجل » ، فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة » (٧ : ٣٤ ، ١٠ : ٤٩) ، « ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون » (٢٣ : ٤٣) ، وقد يعنى الاجل مجرد مدة من الزمن « فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل بالقوة اذا هم ينكثون » (٧ : ١٣٥) ، وقد يعنى اخيرا اجل الدين « اذا تداینتم بدین الى اجل مسمى ماكتبوه » (٢ : ٢٨٢) ، « ولا تساموا ان تكتبوه صغيرا أو كبيرا الى اجله » (٢ : ٢٨٢) ، « ايها الاجلين قضيت ملا عدوان على » (٢٨ : ٢٨) .

(٦١٦) ثم طولوا في امر الرزق وهو النعمة ، وتضييع الوقت بهذا وامثاله داب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغى ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعيننا ، الاقتصاد ص ١١٥ — ١١٦ .

والاقتصادى الذى يوجد فيه الانسان ؟ ولما كانت جماهير الامة فقيرة وبائسة ومحرومة يضرب بها المثل بالقحط وسوء التغذية والجوع ، وتصنف ضمن الشعوب المتخلفة أو العالم الرابع أى عالم ما تحت خط الفقر فان جعل الرزق بقضاء الله وقدره تبرير للفقر والبؤس والحرمان وقبول للضنك وشظف العيش . ولماذا تكون جماهير الامة ضحية القضاء والقدر ويكون الحكام من محظياته ؟ ان ذلك يؤدى لا محالة الى الإبقاء على الاوضاع القائمة من استغلال وفقير واحتكار وتفاوت شديد بين الطبقات والقضاء على أية امكانية فى التغيير وتحقيق العدالة بين الناس وتطبيق النظام الاقتصادى والسياسى والاجتماعى للشريعة . وهنا تكون العقيدة ضد الشريعة وليس أصلاً لها وتكون الاوضاع الاجتماعية مناهضة للشريعة والعقيدة معا . والقضية من جديد هى العلة الاولى التى تعلق عليها اخطاء البشر والتى تمثلها الاقلية ضد الاغلبية فى مواجهة العلة الثانية التى تعجز الاغلبية حتى عن تمثلها (٦٤٧) .

(٦٤٧) عند أهل السنة الاشاعرة الارزاق مقسومة ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، الارزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدرة عليها . ولكل حادث نهاية ليستخلص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء ينتهى عند أجل معلوم كان الامر كما علم وحكم . فلا يزيد فى الارزاق زائد ولا ينقص منها ناقص . فاذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون . وقد قيل ان المكتوب فى اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالاجل والرزق ، وحكم مقيد بشرط ان فعل كذا يزداد فى رزقه وأصله وان فعل كذا نقص منها كذا وعليه حمل ما ورد فى الخبر من صلة الرحم يزيد فى العمر ، النهاية ج ٤١٥ — ٤١٦ ، قال أهل السنة كثرة الله ! الارزاق مقسومة معلومة لا تزيد بتقوى المتقين ولا تنقص بفجور الفاجرين والرزق الذى يتكفل الله به هو الغذاء ! البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، وانه مقدر الارزاق لجميع الخلق ومؤقت لآجالهم وخالق لامعالمهم وقادر على مقدراتهم واهل ورب لها ، لا خالق غيره ولا رازق سواه وان بيده الخير والشر والنفع والضرر ، وانه مقدر لجميع الانفعال لا يكون حادث الا بارادته ولا يخرج مخلوق عن مشيئته ، ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وما أكثر استخراج الحجج النقلية لتبرير ذلك مثل ما يفتح الله للناس من رحمته فلا ممسك لها ، ويمسك فلا يرسل له ، « وان يمسك الله بضر فلا كاشف له الا هو ، وان يردك بخير فلا راد لفضله » ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، ثم يمتد ذلك الى

ولتثبيت ذلك الى الابد تكتب الارزاق في « اللوح المحفوظ » الذي لا يمحي فيه شيء فلا يمكن الزيادة في الرزق او النقصان منه ، زيادة رزق الفقير والنقصان من رزق الغنى . فאלله هو الخالق والرازق وكأن الخلق هو الرزق مع ان الخلق حق الله والرزق حق الانسان . لله كل شيء وللانسان بعض الشيء . وبالرغم من ان الله هو الرازق الحق للخلق وان السلطان هو الرازق بالمجاز للرعية والامير هو الرازق بالمجاز الا أنه ما أسهل التوحيد بين الله والسلطان والامير ، وما أسهل أن تتحول الحقيقة الى مجاز والمجاز الى حقيقة خاصة في نظام يعتمد على حجة النقل والتأويل الحرفي للنصوص . وان الاستدلال بالنقل على أن الارزاق مقسومة تمنع الفقير من المطالبة بحقه في مال الغنى ، فتفسير النص موكل لفقهاء السلطان .

فاذا ما كان لجهد الانسان دور في تحديد رزقه فان هذا الجهد لا يظهر في أعمال التقوى أو الفجور . فيزداد رزق التقى ويقل رزق الفاجر بل في الأعمال الاقتصادية من انتاج وربح ومشاركة وأجر . فالاخلاق في

التعليل ذاته ورد كل شيء الى العلة الاولى . فالدواء سبب الشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو من الطبيب كفر بل الشفاء من الله لانه اتخذ شريكا مع الله من الشفاء . والكسب سبب ، والرزق من الله ، ورؤية الرزق من الكسب كفر ، وليست الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحر والبرد هو الله ، ورؤية دفع الحر والبرد من الثياب كفر ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ وقد شارك بعض المعتزلة الاشاعرة في ذلك . فعندهم أن الله قدر الارزاق ، فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمل ، التنبيه ص ١٧٦ ، ويرى القاضي عبد الجبار مثل الاشاعرة أن الارزاق كلها من جهة الله فهو الذي خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها . فهو الرازق حقيقة . واذا وصف الواحد منا فيقال رزق الامير جنته والسلطان رعيته كان على نوع من التوسع والمجاز ، الشرح ص ٧٨٥ — ٧٨٦ ، وكذلك قال أبو الهذيل بالآجال والارزاق ، الملل ج ١ ص ٤١ عند بعض المعتزلة الله خالق الاجسام وكذلك الارزاق ، وهي أرزاق الله ، مقالات ج ١ ص ١٩٦ وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

وجائز عليه كل ممكن فعلا وتركما مثل رزق المؤمنين

باطن الاقتصاد وليست بديلا عنه . وان تصور الاخلاق بديلا عن الاقتصاد هو حل للقضية الاجتماعية عن طريق الاخلاق الفردية دون ما تغير في جوهر النظام الاجتماعى . وان الاقرار بالظلم لا يكفى للتغير الاجتماعى فقد ينتج عنه مجرد الندم دون تغير اجتماعى أو ثورة . وان عدم استيفاء الرزق لا يكون بالضرورة مشروطا بالموت فهناك من الاحياء ما لا تستوفى أرزاقهم . ومن ثم فلا سبيل لهم الا الموت انتظارا لاستيفاء الرزق ! (٦٤٨) . وقد تحول ذلك كله الى دين شعبى يؤمن به الناس . فقد تحولت عقيدة السلطة الى عقائد الجباهير بفعل السيطرة على أجهزة الاعلام وتوجيه التربية الدينية في المدارس . وحتى في هذا الاعتراف بالزيادة والنقص في جهد الانسان هل الموضوع دراسة علمية للدخول والاجور أم مجرد تمرين عقلى مطلوب لاثبات القدرة الانسانية في مقابل القدرة الالهية كرد فعل على اعتبارها من افعال الله وليست من افعال الانسان نتيجة لعمله وانماط الانتاج في مجتمعه وتوزيع الدخل القومى فيه وسياسة الاجور ونوع النظام الاقتصادى ؟ واذا كانت الارزاق من افعال الله فكيف يقرر الرزق على المؤمنين ويبسطه على الكافرين ؟ وهل بسطة الرزق لدى المؤمنين وضيقه على الكافرين من الله ؟ وهل زيادة رزق المؤمن من ممارسته للشعائر والعبادات وادائه للصلوات وذهابه مع الحجيج سبع مرات ؟ ان الارزاق اوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية لها قوانينها في احوال المعاشير كما يبدو ذلك في أصل الوحي وتنظيمه لسيولة الاموال في المجتمع . ويعتمد

(٦٤٨) عند المعتزلة قدر الله الارزاق ايضا . فمن قتل فقد أعجله رزقه وبقي له من الرزق ما لم يستوفه ولم يستكمل . التنبيه ص ١٧٦ ، ولكن تفرض على العبد الاكتساب وطلب المال ، الملل ج ١ ص ٥٣ — ٥٤ ، ليست الشدائد والمحن بقضاء الله ولكن بتزك جاهد العبد لان الله لا يقضى بالشر والمحن ولا يريد بها ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، لم يقسم الله الارزاق الا على الوجه الذى حكم به من استحقاق الموارث وما فرض من سهام الصدقات لاهلها ، وما فرض من الغنائم فلذوى القربى ومن ذكر منهم . قد يفوت الانسان ما رزقه الله ، وقد يأكل رزق غيره اذا غصب شيئا اكله . واجاز المعتزلة ان يزيد الرزق وينقص بالتوانى ، الاصول ص ١٤٤ ، فالارزاق عند المعتزلة تزيد وتنقص ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، انظر أيضا الفصل الحادى عشر ، النظر والعمل لاليمان أيضا يزيد وينقص .

القدماء على الحجج النقلية دون العقلية حتى يمكنهم الارتكان الى حجة السلطة وابعاد العقل عما يمس الناس ومعاشهم طالما ان فقيه السلطان هو المفسر الاعظم لنصوص الوحي !

وهناك ثلاث تعريفات للرزق . الاول ، الرزق هو الملكية . وورق الانسان هو ما يملكه الانسان . ومن ثم لا ترزق البهائم لانها لا تملك . اما مصدر الملكية فهي اما الحيازة او الارث او المبايعة او الهبة وكلها مصادر شرعية ! والسؤال الآن : الا توجد ملكية عن طريق السرقة والاغتصاب ؟ وماذا عمن لا يملك ؟ اليس له رزق ؟ وكيف يأكل ويعيش ؟ وماذا عن الملايين المعدمة التي لا تملك شيئاً ؟ ان تحديد الرزق بالملكية اى بالاستحواذ هو تأكيد على الملكية كمصدر رزق بصرف النظر عن انماط الانتاج او علاقات الانتاج كطرق للكسب (٦٤٩) . مع انه في اصل الشرع لا وجود الا للملكية العامة فالله وحده هو المالك ، والله وحده هو الوارث ، والانسان مستخلف فيما اودعه الله بين يديه ، له حق التصرف والانتفاع والاستثمار وليس له حق الاستغلال او الاحتكار او الاكتناز . يبدو ان الاشعرية تنسى ان علم الاصول واحد بشقيه ، اصول الدين واصول الفقه ، وتذكر الله عندهما يتعلق الامر بحق الله وتنساه اذا ما تعلق الامر بحقوق الناس !

والمعنى الثانى هو كل ما يأتى الانسان سواء كان حلالاً أم حراماً . وأحياناً يتم التضيق فيصبح فقط ما لم يحرم تناوله . فى المعنى الواسع الرزق كسب حلال أم حرام . لذلك نشأ السؤال التقليدى : هل يرزق الله عباده الحرام ؟ والغرض من السؤال ليس الإجابة عليه بنعم أو بلا بل إعطاء

(٦٤٩) ذهب بعض المعتزلة الى ان الرزق هو الملك . رزق كل موجود ملكه (هل ملك البارى رزق له من حيث هو ملك ؟) ، الارشاد ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ، التحفة ص ٢٩١ — ٢٩٢ ، الاتحاف ص ١٤٩ ، الرزق عندهم ملك الدراهم والدنانير الحاصلة بالكسب ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ واسباب الملكية عند البشر : ١ — الحيازة ب — الارث ج — المبايعة د — الهبة ، الشرح ص ٧٨٥ — ٧٨٦ .

فرصة أخرى لعواطف التالية . فالذات المشخصة تمثل القيمة المطلقة ولا تفعل إلا الخير ، فلا يرزق أنه إلا الحلال . كما يدل على رغبة في البحث عن أساس نظرى للفعل خارج الفعل ذاته وبعبداً من الموقف الانساني الذى يحدث فيه الفعل . فهو سؤال يقوم على افتراض الجبر وعلى إمكانية تدخل قدرة مشخصة من تقدير الإنسان للموقف وسلوكه فيه . وكيف يكون الحرام رزقا وهو يستحق عليه العقوبة ؟ وكيف يكون الحرام رزقا خاصة وأن كل ما هنالك وهو أنه يستحق العقوبة ؟ ولماذا لا يمنع الرزق الحرام من الأساس ؟ ان اعتبار الحرام رزقا يفصل بين الواقع والقيمة ويكون ذريعة للكسب الحرام واعتباره رزقا . ان الدفاع عن الرزق الحرام وجعله جزءا لا يتجزأ من الرزق يعطى ذريعة للمجتمعات الحالية لتحطيل الحرام وتحريم الحلال ، وهى التى تعانى من اوضاع الفقر والفنى ، والشبع والجوع ، والاستغلال والاحتكار . ان الحلال والحرام من المسائل الاقتصادية يفيدان معنى الفعل القائم على الجهد والقيمة فى مقابل الفعل القائم على الاستغلال . كما يشير الى قوانين السوق وقواعد الكسب ونظم الاقتصاد وقوانين الدولة . ان الذى يسمح بالتلاعب فى الارزاق والاسعار والتحايل على القوانين من أجل سلب الغير عملهم ومن أجل استغلالهم هى طبيعة النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى يعيش فيه الإنسان ومدى ولاء الإنسان له أو تحايله عليه وتثيله لحقوقه أو استغلاله وليس قوة خارجية تمنع الفاضل منه وتدفع الشرير نحوه . هو النظام الذى يعيش فيه والذى يعمل الإنسان اما على ابقائه أو على تغييره . ان الحديث عن الرزق الحرام باعتباره رزقا هو احساس بفعل الاستغلال اما نفيا أو اثباتا ، نفيا بالايحاء بالاقتراب عنه واثباتا بالايحاء بالابتعاد عنه طبقا للمثل الشعبى « يكاد المريب يقول خذونى » . ومهما كانت هناك من حجج عقلية فانه يبدو فيها التشريع للنهب والسلب مثل الاعتماد على أن ما أكلته الدابة وما أخذه اللص رزق . فالإنسان ليس دابة وليس لصا . الإنسان ذو عقل ووعى وعمل وجهد . وكيف تدافع الاشعرية عن الرزق الحرام دون التأكيد على أن الرزق الحلال وحده هو الرزق . وهل انعدم الرزق الحلال وعم الرزق الحرام ؟ وماذا عن المحرومين

الذين ليس لديهم لا هذا ولا ذاك ، لا رزقا حلالا ولا رزقا حراما (٦٥٠) ؟ وكيف يرزق الله الحرام ؟ لذلك استعمل المتأخرون مفهوم الحلال المباح الذى لا يبحث عن أصله واعتباره رزقا هكذا بفعل الوجود . ثم تضافى عليه الشرعية ويصبح مباحا بنص أو إجماع أو قياس جلى حتى يحدث الاطمئنان الداخلى الايمانى الشرعى الضرورى للوضع الخارجى الاجتماعى اللاشرعى .

(٦٥٠) عند الاشاعرة الحرام رزق . وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان أو حراما . ولا يتصور ألا يأكل كل انسان رزقه ويأكل غيره رزقه ، النفسية ص ٩٩ — ١١٢ ، شرح التفتازانى ص ١٠٩ — ١١٠ ، حاشية الخيالى ص ١٠٩ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠٩ ، الرزق كل ما ساقه الله الى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أم حراما اذ لا يقبح من الله شيء ، ومن اغتصب ملكا ما حراما وأكل جميع عمره حراما فهو رزق . وان لم يكن رزقا فبأى شيء اغتذى الجسم ، الابانة ص ٥٦ — ٥٧ ، ص ٤٩ ، وأيضا فى الارزاق وتقديرها ، الاصول ص ١٢٨ — ١٥٢ ، معنى الاجل والرزق ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، عند الاشاعرة الحرام رزق الله ولكن العبد يستحق على فعل نفسه ، البحر ص ٣٥ — ٣٧ ، كل ما ساقه الله الى العبد فهو رزق ، له من الله حلالا كان أو حراما اذ لا يقبح من الله فى شيء ، المواقف ص ٣٢٠ ، ويجب أن يعلم أن أرزاق العباد وجميع الحيوان من الله فلا رازق الا الله حلالا كان أم حراما . وقد أجمع المسلمون على اطلاق القول « لا رازق الا الله » مثل « لا خالق الا الله » ، الانصاف ص ٥٠ — ٥١ ، وقد قيل شعرا :

فيرزق الله الحلال فاعلمنا ويرزق المكروه والمحراما

الجوهرة ص ٩١ — ٩٢

وقال أهل الحق ان كل من أكل أو شرب شيئا فانها تناول رزق نفسه حلالا كان أم حراما ، ولا يأكل أحد رزق غيره ، الاصول ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، وعند قوم من أصحاب الحديث وأهل السنة الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا كانت أم حراما ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، قال أهل السنة بالارزاق بها هي عليه الآن وأن كل من أكل شيئا أو شربه فانها تناول رزقه حلالا كان أو حراما ، الفرق ص ٢٤١ ، وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا أو حراما ، الابانة ص ١٢ ، عند أهل الاثبات الارزاق على ضربين منها ما ملكه الله للانسان ومنها ما جعله غذاء له وقواما لجسمه وان كان حراما عليه . فهو رزقه اذ جعل الله غذاء له لانه قوام لجسمه ، مقالات ج ١ ص ٢٩٦ ، ومن المعتزلة الحسين بن محمد الفجار الذى يرى ان الله يرزق الحلال ويرزق الحرام وهو على ضربين غذاء وملك ، مقالات ج ١ ص ٣١٦ .

نحدث السرقة باسم الدين ، ويتم الكسب الحام تحت غطاء الايمان ،
والحاكم مطمئن والمحكوم قانع (٦٥١) . لذلك كان من الطبيعى ان يكون الرزق
هو الحلال وحده دون الحرام توحيدا بين الشيء والقيمة . فالحرام
ليس رزقا يتغذى به الجسم كوجود طبيعى . ليس الرزق هو المواد الغذائية
بل طريقة كسبها والعمل وراءها أى أنباط الانتاج وعلاقات الانتاج
قبل ان يكون هو الشيء المنتج . ليس الرزق غذاء وملكا أى غذاء ومسكنا
وملبسا ، ما يدخل فى بطن الانسان ، وما يكون فوقه أو تحته أو يمينه
أو يساره أو أمه أو خلفه . الرزق هو جهد الانسان ونتيجة عمله وفائض
قيمه . ليس الرزق ما يقيم الود فحسب بل هو أيضا رغد العيش
ورحابة الحياة ورفع مستوى الفقراء ومساواة لهم بالاغنياء لو رجعت
الدعوة الى الجميع فقراء وأغنياء وليس الى الاغنياء وحدهم . ان الذى يحدد
كون الكسب من الجهد الذاتى أو من الاستغلال للآخر هى الاوضاع
الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . وهو ما لم يتعرض له القدماء قصدا
لأنها من الفروع أو من المطولات وكان الاصول هى مجرد الموضوعات
الفكرية الخالصة كالذات والصفات وان كل ما يمس صالح الناس من
المطولات ، ويكفى أنها من اختصاصات الله أو السلطان . والحقيقة أنه
يمكن معرفة منطلق أحكام الشعور الاجتماعى ، الارزاق والاسعار ، وما
يتعلق بها من نشاط اقتصادى وتوزيع الثروات ومعرفة مظاهر الاغتصاب
والاحتكار والاستغلال . وبالتالي يكون علم اصول الفقه أقرب الى تحقيق
التوحيد من علم اصول الدين عند الاشعرية (٦٥٢) .

(٦٥١) الحلال لا ينبغي ان يسأل عن أصل الشيء لان الحلال ما
جهل أصله ؟ والاصول قد فسدت واستحكم فسادها فأخذ الشيء على
ظاهر الشرع أولى من السؤال عن شيء يتبين تحريمه ، التحفة ص ٩٢ .

(٦٥٢) عند المعتزلة الحرام ليس برزق الله وأنه من فعل العبد ،
لأنه لو رزق الحرام لملك الحرام ، البحر ص ٣٥ - ٣٧ ، فالانسان
عندهم قد يأكل رزق غيره ، الفرق ص ٢٤١ ، الاجسام الله خالقها ،
وكذلك الارزاق وهى أرزاق الله فمن غصب انسانا مالا أو طعما فأكله
أكل ما رزق الله غيره ولم يرزق اياه . وقال أجمعهم ان الله لا يرزق

والمعنى الثالث للرزق هو المنتفع به . فالرزق ما ينفع الانسان ولا يرزق الانسان ما يضره . ولكن ما مدى هذا الانتفاع وحدوده ؟ متى يتحول الانتفاع الى اثره وانانية واستغلال ؟ وهل ترتزق البهائم اجرد انتفاعها ؟ وما هى شروط الانتفاع ؟ هل يجوز الانتفاع بما ليس ملكا ؟ هل يجوز الانتفاع بالاغتصاب وهل كل انتفاع رزق ؟ هل الاطعمة والاشربة والاقوات رزق أم حق طبيعى ؟ ومع ذلك قد تبدو للانتفاع بعض المزايا على تحديد الرزق بالمعنى الاول اى بالملكية اذ انه يمنع الاحتكار لانه ولكية بلا انتفاع . وهو اقرب الى تحديد المعنى الشرعى للملكية بانها حق التصرف والاستثمار والانتفاع . وتعريف الرزق بالانتفاع هو تنويع على تسريفة بالملكية . فالرزق اثنان انتفاع وملك ، مشاع وخاص (٦٥٣) . وينقسم الرزق الى

الحرام كما لا يملك الحرام . انما يرزق الذى ملكهم اياهم دون الذى غصبه ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، وانكر صنف من المعتزلة أن يكون الرجل الذى سرق فى عمره كله أو ياكل الحرام أن يكون ذلك رزق الله ، لم يرزقه الله قط الا حلالا ، التنبيه ص ٧٦ ، وعند أبى الهذيل ، الارزاق على ضربين : ا — ما خلق الله من الامور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقا للعباد ب — ما حكم الله به من هذه الارزاق للعباد ما أحل منها رزق وما حرم فليس رزقا اى ليس مأثورا بتناوله ، المال ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، والحرام عند المعتزلة لا يكون رزقا بناء على التحسين والتقبيح العقلين ، التحفة ص ٩٢ ، ومن الخوارج من قال بمثل قول المعتزلة فى القدر ومن ثم لا يرزق الله عباده الحرام اذا غلبوه عليه واكثروه . ومنهم من اثبت ذلك وقال ان الله يرزق عباده الحرام اذا غلب عليه واكثروه ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، وقد شارك بعض أهل السنة هذا الراى بالترفة بين النعمة والرزق . فالنعمة عامة ، وهى كل ما ينعم به الانسان فى الحال والمآل . فى حين أن الرزق ما يتغذى به من الحلال والحرام . النعمة محمود العاقبة مقصور على الدين والرزق ما يكون مباحا . والحرام لا يجوز الانتفاع منه ، النهاية ص ٤١٥ — ٤١٦ .

(٦٥٣) زاد المتأخرون الاشاعرة هذا المعنى الثالث فلم يتولوا ملكية بل ملك . وحددوا ذلك بأن رزق كل رزوق ما انتفع به من ملكه . وتقدوا الملك بالانتفاع بصرف النظر عن الاعتراض عن أن البهائم تنتفع ولا تملك . الرزق ما ينتفع به ، ومن اتسع ملكه ولم ينتفع به لا يكون رزقا ، الارشاد ص ٣٦٤ — ٣٧١ ، الرزق يتعلق برزوق تعلق النعمة بمنعم

عدة أنواع . منه ما هو ظاهر على الإبدان كالانقوات ومنها ما هو باطن في القلوب كالعلوم والمعارف . والارزاق المقصودة فقط من النوع الاول لانها تتعلق بأفعال الشعور الخارجية وبأفعال الوعي الاجتماعي (٦٥٤) . وقد تكون الغاية من ذلك الإحياء بأن الرزق هو العلم ، رزق القلب وليس هو الاجر والكسب أى الرزق الخارجى ، رزق الجوارح . وبطبيعة التكوين الدينى تؤثر العمامة رزق القلوب على رزق الجوارح وتفضل العلم على الكسب تعويضاً عن جهلها راضية بفقرها . أما قسمة

عليه . والذي صرح عندنا فى معنى الرزق أن كل ما انتفع به منتفع فهو رزقه فلا فرق بين أن يكون متعدياً بانتفاعه وبين أن لا يكون متعدياً به ، الارشاد ص ٣٦٤ ، ما سلكه الله الى الحيوان فانتفع به ، الاتحاف ص ١٤٩ ، وقد قيل ذلك شعراً :

والرزق عند القوم ما به انتفع وقيل لا بل ما ملك وما اتبع
الجوهره ص ٩١ — ٩٢ ، التحفة ص ٢٩١ — ٢٩٢ ، الاتحاف ص ١٤٩ وكذلك:
والعقل مظهرها فعنه تهتك والرزق زووا انه ما يملك
بل كل نافع من الاجسام الحل والمكروه والحرام
الوسيلة ص ٩٥

ويشارك المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار فى تعريف الاشاعرة . فحقيقة الرزق لديه ما ينتفع به وليس للغير المنع منه . لذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدمياً . وينقسم الى : ١ — رزق على الإطلاق نحو الكلاً والماء وما يجرى مجراها ب — الرزق على التعمين نحو الاشياء الملوكة ، وكذلك الحال عند البهائم ١ — رزق على الإطلاق مثل الكلاً والماء ب — رزق على التعمين وهو ما حواه فمه . والانتفاع هو الالتذاذ ، والالتذاذ هو ادراك الشيء مع الشهوة اما حادثاً مثل حك المجرب او باقياً كالطعوم والاراييح ، الشرح ص ٧٨٥ — ٧٨٦ ، وعند المعتزلة الرزق هو الحلال بصرف النظر عن الاعتراض القائم على الحجة النقلية المنتقاة من الاشاعرة « وما من دابة الا على الله رزقها » ، وبها لا يمنع من الانتفاع به . ولكن الاشعرية تجعل الانتفاع بالحلال والحرام معاً والا لزم المعتزلة انه من اكل الحرام طول عمره فلاله لم يرزقه وذلك خلاف للاجماع ، وأن المعتزلة انها تصدر فى حكمها عن أن الانتفاع بالحلال الى اصل الحكم فيها يجوز ولا يجوز على الله ! المواقف ص ٣٢٠ .

الرزق الى ما يحدث ابتداء من الله بالارث وما يحدث كسبا من العبد فانه يجعل القسم الاعظم من الرزق خارج التساؤل لانه هبة للوارث من الله او من الاب . اما القسم الثانى وهو الاقل فانه متروك للتوكل . فما لم تقض عليه الاثمربة قضى عليه التصوف . فالطلب والجهد والكسب والعمل قبيح لانه ضد التوكل ولانه قد يوقع فى الخذلان وفى ظلم الناس . فالاولى اذن عدم الطلب والكسب (٦٥٥) . والحقيقة أن الرزق الاول لم يأت عن طريق الجهد والكسب ، والارث احتمال قد يقع وقد لا يقع بدليل الصياغة الشرطية له فى أصل الوحي . كما انه فى الاوضاع القائمة وحاجة الامة الى الاستثمار يصعب ترك مال دون استثمار . واذا كانت الانبياء قدوة فانه لا ترث ولا تورث (٦٥٦) . اذلك قامت الحركات الاصلاحية الحديثة بنقد التوكل فى التصوف دون أن تذهب الى جذوره فى العقيدة فى علم أصول الدين . وفى أصل الوحي صحيح أن الرزق فعل الله كحق نظرى وكنيجة للخلق الا انه مشروط « بلو » التى تعبر عن الاستحالة . كما أنه مشروط بالهجرة والجهاد والتقوى والايمان والعمل الصالح والمغفرة ، هدفه الشكر وليس الاغتناء عن طريق الاغتصاب واكل المال

(٦٥٥) ينقسم الرزق الى : ١ — ما يحصل من جهة الله ابتداء ، وهو ما يصل اليها بطريق الارشاد ب — ما يحصل بالطلب ، بالتجارات والزراعات وغير ذلك وينقسم الى : ١ — ما يلحق بتركه ضرر فانه يجب الاشتغال به ٢ — ما لا يلحق بتركه ضرر فانه يجوز الاشتغال به . ان جماعة من المتكلمة الذين سمو انفسهم المتوكلة خالفوا هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح . واحتجوا بوجهين : ١ — أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ب — أن الطالب لا يأمن فيما يجعه ويتعب فيه نفسه أن تفضبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح . وهذا الذى ذكره بخلافه فى العقول . التوكل طلب القوت ، التوكل ، أن تغدوا الطير وتروح فى طلب المعيشة . كما تقرر فى العقل حسن التجارات والفلاحة (أين الصناعات ؟) طلبا للارباح (الاقتصاد القائم على الربح) . ان التاجر انما يتجر لربح على درهم درهما أو أقل من ذلك أو أكثر لا يفتصبه السلطان وكذلك الزارع . أعانة الظالم لا تثبت الا مع الارادة وليس مجرد الفلاحة أو التجارة ، الشرح ص ٧٨٦ — ٧٨٧ .

(٦٥٦) انظر مقالنا « الايديولوجية والدين » ، قضايا معاصرة ج ١

ص ١٢٨ — ١٤٦ .

الحرام . وهو ايضا فعل للانسان في الكسب الحلال دون الحرام .
ينفق منه الانسان دون اكتناز حتى يأخذ المال ثورته في الاستثمار مما
يحقق النفع العام (٦٥٧) .

(٦٥٧) في أصل الوحي ورد لفظ رزق ١١٣ مرة منها ٥٢ مرة اسما ،
٦١ مرة فعلا مما يدل على أن الرزق وضع كما أنه اضافة ، وفي الاسماء
٣٩ مرة بلا ضمير ملكية ، ١٣ مرة مضافة الى ضمير مما يدل على أن
الرزق وجود وليس ملكية . وصحيح أن الرزق فعل لله كحق نظري
وكتيجة للخلق . فالخالق هو الرازق كصفة أو كاسم من اسمائه « أن
الله هو الرازق ذو القوة المتين » (٥١ : ٥٨) ، ولكن الفعل الالهي
مشروط بلو للاستحالة « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض »
(٢٧ : ٤٢) ، ومشروط بالهجرة والجهاد ، « والذين هاجروا في سبيل
الله ثم قتلوا ثم ماتوا ليرزقهم الله رزقا حسنا » (٢٢ : ٢٨) ، ومشروط
بالتقوى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب »
(٣ : ٦٥) ، ومشروط بالايمان « أولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق
كريم » (٨ : ٧٤) ، وبالايمان وبالعمل الصالح والمغفرة « فالذين آمنوا
وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٢ : ٥٠) ، « أولئك مبرعون
مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم » (٢٤ : ٢٦) ، ومشروط بالاخلاص
« الا عباد الله المخلصين » ، أولئك لهم رزق معلوم » (٣٧ : ٤١) ، وهو
رزق من السماء والارض ، رزق من الخلق ، رزق من الطبيعة ، والطبيعة
في حاجة الى جهد في الزرع حتى يحصل الانسان على الرزق . فالرزق
فعل متوسط من الطبيعة ومن الانسان « قل من يرزقكم من السموات
والارض » (١٠ : ٣١) ، « أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من
السموات والارض » (٣٤ : ٢٤) ، « هل من خالق غير الله يرزقكم من
السماء والارض » (٣ : ٣٥) ، « وما أنزل الله من السماء من رزق
فأحيا به الارض بعد موتها » (٤٥ : ٤) ، « وأنزل من السماء ماء فأخرج
به من الثمرات رزقا لكم » (٢١ : ٢٢ ، ١٤ : ٣٢) ، « كلما رزقوا منها
من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل » (٢ : ٢٥) ، « تتخذون
منه سكرا ورزقا حسنا » (١٦ : ٦٧) ، « ويعبدن من دون الله ما
لا يملكون لهم رزقا من السموات والارض شيئا ولا يستطيعون » (١٦ :
٧٣) « هو الذي يرزقكم آياته وينزل لكم من السماء رزقا » (٤٠ : ١٣) ،
« وفي السماء رزقكم وما توعدون » (٥١ : ٢٢) ، « يأتيها رزقا غدا من
كل مكان » (١٦ : ١١٢) ، والرزق أيضا فعل الانسان المباشر وليس
فقط فعله المتوسط « وارزقوهم فيها واكسوهم » (٤ : ٥) ، « وإذا
حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه »
(٨ : ٤) ، « فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه » (١٨ : ١٩) ،

ج - الاسعار . وهو أقل الموضوعات تناولاً من الآجال والارزاق مع انه هو الذى يكشف التلاعب فى الاسواق واسباب زيادة الاسعار . ومشاكل التضخم والبطالة والفقر كلها ترجع الى غلاء الاسعار . وهو الذى يحرك الجماهير لانها تمس لقمة العيش والحياة اليومية (٦٥٨) . لم يتناولها القدماء الا لان الله هو الذى يحددها وليس السوق وكأن الله هو الذى ينزل الى الاسواق والى تجار الجملة ويتحكم فى الاسعار من أجل مزيد من الربح . وغالباً ما يكون التحكم فى طريق الزيادة أى ارتفاع الاسعار ولا يكون أبداً من أجل خفضها أى رخص الاسكار وكأن التحكم الإلهى فى الاسعار يسير طبقاً للتضخم وارتفاع مستوى المعيشة باستمرار ، ولصالح التجار ضد مصالح المستهلكين . وما دام الرزق

« ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » (٥١ : ٥٧) ، « وعلى المولود رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (٢ : ٢٣٣) ، وهو الرزق الحلال وليس الرحام . وهى الطيبات والرزق الحسن وليست الخبيثات والرزق القبيح « كلوا من رزقكم الله حلالاً طيباً » (٥ : ٨٨ ، ١٦ : ١١٤) ، « قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً » (١٠ : ٥٩) ، وأهم شيء فى الرزق والاكثر استعمالاً هو الانفاق من الرزق وعدم الاكتناز وسيولة المال فى المجتمع للاستثمار والانتفاع العام ، والرزق يكون سرا وعلائية ، نفقة واستثماراً « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرا وجهراً » (١٦ : ٧٥) ، « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون » (٢ : ٣ ، ٨ : ٣) ، « وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلائية » (١٣ : ٢٢) ، « قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلائية » (١٤ : ٣١) ، « ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم » (١٦ : ٥٦) ، « والمقيمون للصلاة ، مما رزقناهم ينفقون » (٢٢ : ٣٥) ، « ويدراون بالحسنة السيئة وما رزقناهم ينفقون » (٢٨ : ٥٤) ، « يدعون ربهم خوفاً وطمعا وما رزقناهم ينفقون » (٣٢ : ١٦) ، « وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلائية يرجون تجارة لن تبور » (٣٥ : ٢٩) ، « وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله » (٤ : ٣٩) ، « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سرا وجهراً » (١٦ : ٧٥) ، « ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله » (٦٥ : ٧) .

(٦٥٨) قامت مظاهرات ١٨/١٩ يناير فى مصر ١٩٧٧ اثر رفع الاسعار وضد الغلاء .

يكون حلالا أو حراما فان الاسعار بالتالى تكون أحد مصادر الرزق الحرام . فكل ارتفاع فى الاسعار يدخل فى جيوب التجار فهو ربح ، وكل ربح رزق ، وكل رزق ينتفع به بصرف النظر عن الحلال والحرام (٦٥٩) ! ويتم الاعتماد فى ذلك على بعض الاحاديث الآحاد أو الضعيفة التى يمكن تاويلها على معنى آخر وهو عدم ازعاج المسلمين بارتفاع الاسعار وخفضها بعثا للطمأنينة فى نفوسهم ولاستقرار الاسواق أو طبقا لقوانين السوق ، وحاجات المسلمين وكما هو مقرر فى علم اصول الفقه فى احكام السوق . والمعنى الحرفى للنص معارض بالاقتصاد الاسلامى وحق الحاكم فى التأميم والمصادرة للمال المستغل دفاعا عن المصالح العامة (٦٦٠) .

الاسعار من افعال العباد ومن وضع الناس طبقا لحاجات السوق (٦٦١) . وهناك فرق بين السعر والتمن فالسعر اتفاق بين المشتري والبائع فى حين ان التمن هو علاقة السعر بقيمة الشيء . الاسعار تعلو وتهبط طبقا للحاجة ولكن التمن يظل كما هو . ويمكن التحكم فى الاسعار بقوانين السوق ووضع حدود على الربح فيما عمت فيه الحاجة . فاذما ما تم التوحيد بين السعر والتمن يحدث البيع بسعر التكلفة دون هامش

(٦٥٩) باب فى الاسعار . الاسعار كلها جارية على حكم الله وهى اثبات اقدار ابدال الاشياء اذ السعر يتعلق بها لا اختيار للعبد فيه من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعى وتكثر الرغبات وتقليلها . وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله اذ لا مخترع سواه ، الارشاد ص ٣٦٧ ، الاسعار هل هى بقضاء الله وقدره أم لا ؟ قال الاشاعرة نعم ، ولم نحتج الى التقييد ، الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٠) هذا هو الحديث الذى يجعل السعر هو الله على اصل الاشاعرة . حين وقع غلاء فى المدينة اجتمع اهلها اليه وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال : السعر هو الله ، شرح الجرجاني ص ٥٢٦ ، ويلاحظ ورود هذا الحديث فى الشروح المتأخرة وليس فى كتب العقائد الاولى أو المقدمة .

(٦٦١) اطلقت المعتزلة القول بان الاسعار من افعال العباد ، الارشاد ص ٣٦٧ ، قال بعضهم : ا — فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك مواضعة منهم فهم على البيع والشراء بثمن مخصوص ب — متولد عن فعل الله ، وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بأسباب هى من فعله تعالى ، المواظف ص ٣٢٠ .

للربح . ويعظم الربح ويتحول الى استغلال للتجارة كلما زاد الفرق بين السعر والتمن ، وتحول الثمن في السعر الى أضعاف مضاعفة (٦٦٢) .

وإذا ما جعل التسعير من أفعال العباد أمكن معرفة أسباب الغلاء والرخص التي رآها القدماء في عالمي البلد والوقت فقط أي المكان والزمان دون بيان لانماط الانتاج وعلاقات الانتاج وكأن المكان والزمان هما المحددان الوحيدان لمظاهر النشاط الاقتصادي في المجتمع . أما قانون العرض والطلب ان لم يكن هو المقصود بعامل الوقت فما زال من الله ولا يتوقف على حاجة السوق وكما المعروض . وإذا كان السلطان قادرا على التحكم في التسعير وذلك بتثبيت الاسعار ، فهنا يظهر الله والسلطان معا متداخلين في النشاط الاقتصادي دون ما تحليل للنشاط الانساني في الانتاج وللبنية الاجتماعية واثرا في توزيع الدخل (٦٦٣) . وهل النشاط الاقتصادي كله مركز في الاسعار ؟ ماذا عن الانتاج والاجر ورأس المال والربح وتوزيع الدخل ومقدار العمل كقيمة للشيء ؟ يبدو أن تحديد الاسعار كان عند القدماء هو الوسيلة الاولى للتحكم في الاسواق في المجتمع التجاري القديم . والعجيب انه في أصل الوحي لا وجود لمفهوم السعر . أما الثمن فلا يعنى الا القليل (٦٦٤) .

(٦٦٢) فصل في الاسعار : ان السعر شيء والتمن شيء آخر غيره . فالسعر ما تقع عليه المبايع بين الناس . والتمن هو الشيء الذي يستحق في مقابلة المبيع . ثم ان السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة . فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد . والغلاء بالعكس من ذلك . ولا بد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى ، الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٣) ان الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله هو ان يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين اليه أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين اليه (قانون العرض والطلب من الله) ؟ وأما ما يكون من قبل السلطان فهو ان يسوم الرعية أن لا يبيعوا الا بقدر معلوم (تحديد الاسعار وتثبيتها من السلطان) الشرح ص ٧٨٨ — ٧٨٩ .

(٦٦٤) لم يرد لفظ السعر في أصل الوحي بل ورد لفظ الثمن فقط ١١

د — الفقر والغنى . وهو الموضوع الاخير فى خلق الامعال . وحيانا يكون الغنى والفقر . يبدو احيانا اصلا مستقلا ، ويبدو احيانا فرعا على الرزاق . وهو موضوع اقتصادى يظهر البعد الاجتماعى لافعال الشعور والاوزاع الاجتماعية الناتجة عنها . وقد وضعه القدماء فى صيغة تفاضل ايها افضل الفقر ام الغنى دون تحديد لمعانى الفقر ومعانى الغنى ، ودون وصف للبنية الاجتماعية التى يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لاسبابهما او لمقارنهما او لكيفية التقريب بينهما او تركهما على ما هو عليه . يوضع السؤال هكذا على العموم دون تفصيل ، وعلى الاطلاق دون الاشارة الى مجتمع معين او حالة معينة . فالتفضيل نظرى خالص وكان الامر مجرد استحسان وتذوق لحالتى الغنى والفقر كما هو الحال فى الامثال العامة والآداب الشعبية التى تقرظ الفقر او تلك التى تمدح الغنى . والحقيقة انه لا يمكن التفاضل بين مقولتين مجردتين الغنى والفقر او حتى بين شخصين معينين ، الغنى والفقر ، لانهما وضعان اجتماعيان يوجدان فى زمان ومكان معينين . وقد يوجد فقير منافس ثورى ، وغنى مستغل محتر ، وفى هذه الحالة يكون الفقير الاول افضلهما . وقد يوجد فقير كسول خامل متواكل وغنى نشط منتج يستثمر امواله للصالح العام ، لا يحتكر ولا يستغل ولا يكتنز . وفى

مرة مجرورا والباقي منصوبا دون فعل او انشافة ملكية مما يدل على ان الثمن « وضع » وليس فعلا . وكلها بمعنى القليل والبخس اى اقل من قيمة الشئ مثل « وشروه بثمن بخس ، دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين » (٢ : ٢٠) ، « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا واياى فاتقون » (٢ : ٤١ ، ٥ : ٤٤) ، « ثم يقولون هذا من عند الله ليشترؤا به ثمنا قليلا » (٢ : ٧٩) ، « ويشترؤن به ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم » (٣ : ١٩٩) ، « ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا » (٥ : ٤٤) ، « اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله » (٩ : ٩) ، وموضوع الشراء البخس ليس فقط الآيات اى الحق والنبوة والوحى بل ايضا العهد ، عهد الله « ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم فى الآخرة » (٣ : ٧٧) ، « ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا » (١٦ : ٩٥) ، وهى مجرد صورة شعرية لقيمة الشئ وعدم بخسها .

هذه الحالة الغنى الثانى افضل (٦٦٥) . وماذا يعنى الغنى ؟ هل هو غنى المال أم النفس أم الحق أم النبوة ؟ وما هو الفقر ؟ قد يكون الفقر هو فقر النفس والروح والعقل والقلب . وما هى حدود الغنى وحدود الفقر ؟ كل غنى يريد أن يزيد غناه فهو فقير ، وكل فقير يزداد فقرا كان غنيا من قبل ثم افتر . ما هو الحد الفاصل بين الغنى والفقر ؟ هل هو خط الفقر ؟ هل هو اشباع الحاجات الاولى من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن ؟ وماذا عن طبيعة المجتمع ومقدار الدخل القومى فيه ؟ اذا كان ناتجه القومى ضئيلا وسكانه كثرى ، فكل فقير . واذا كان سكانه اقل يزداد الدخل الفردى . واذا كان الدخل القومى مرتفعاً والعدد كثير فكل غنى ، واذا كان سكانه اقل فكل أيضاً غنى ولكن بدرجة اقل . ليس المهم التفاضل فى الآخرة بل فى الدنيا . التفاضل فى الآخرة جزاء وثواب فى حين أن التفاضل فى الدنيا كسب وعمل . الاول لا يمكن تغييره فى حين أن الثانى يجب تغييره . والاول مشروط بالثانى لما كان الجزاء من جنس العمل طبقاً للاستحقاق . والتفاضل فى الدنيا أساساً فى العمل وليس بالغنى أو الفقر . قد يؤدى العمل الى الغنى ولكن يكون الغنى فى هذه الحالة مشروطاً بقيمة العمل من ناحية وبمقدار الانتاج والدخل القومى من ناحية أخرى . فلا يمكن لعمل أن يؤدى الى غنى فى بلد محدود الدخل مهما كان هذا العمل فاضلاً . ولا يمكن لعمل فاضل أن يؤدى الى فقر أو الى ما تحت خط الفقر . وهل اعتبار العمل الصالح مقياساً للتفضيل وليس الفقر أو الغنى هروباً من النشاط الاقتصادى الى العمل الاخلاقى أو ايهاً للفقير بأنه أفضل من الغنى بالعمل الصالح وبأن الغنى اثر منه بعمله الفاسد ؟ ولماذا لا تطرح قضية العدالة الاجتماعية مباشرة فى مجتمع به الاغنياء والفقراء لاعادة توزيع الدخل القومى طبقاً لقيمة العمل

(٦٦٥) الكلام فى الفقر والغنى . اختلف قوم فى أى الامرين افضل ، الفقر أم الغنى ؟ وهذا سؤال فاسد لان تفاضل العمل والجزاء فى الجنة انما هو للعامل لا لحالة محمولة فيه الا أن يأتى نص بتفضيل الله حالاً على حال ، وليس ها هنا نص فى فضل احدى هاتين الحالتين على الاخرى . وانما الصواب أن يقال ايها افضل الغنى أم الفقر ، الفصل ج ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

وحده ؟ ليست المشكلة أخلاقية بل هى مسألة اقتصادية تعبر عن مضمون العقيدة وعن مضمون التوحيد . ولا توجد حجج نصية لها فحسب بل تقوم على تحليل النشاط الاقتصادى فى المجتمع ونسبته الى العمل والقيمة والربح والدخل .

ومع ذلك فقد اجاب القدماء على الاخلاق بافضلية الغنى على الفقر وأن الغنى مطلب بالشكر وأن الفقير الذى لا غنى له مطالب بالصبر (٦٦٦) . وكيف يكون الغنى الشاكر خيرا من الفقير الصابر ؟ وهل الشكر على الغنى فضيلة أم تستر على مصادر الغنى طلبا للزيد ؟ وهل الصبر على الفقر فضيلة أم تسكين وتخدير للفقراء ؟ وكيف يتساوى الاثنان فى التقوى ؟ وهل تقوى الغنى صادقة أم ظاهرة ؟ وهل تقوى الفقير ممكنة أم عزاء وسلوان وتعويض عن حرمان ؟ ألا تعنى الاستعانة من فتنة الفقر وفتنة الغنى ضرورة تغيير الاوضاع الاجتماعية ودرء الفتنتين معا ، فتنة الغنى وفتنة الفقر ؟ ان كل الحجج النقلية والتاريخية لتفضيل الغنى على الفقر انما يرددها الاغنياء ترويجا للغنى وتلكيدا عليه كفضيلة ، فإغناء الله للرسول لم يكن بالمال بل بالقناعة والزهد والعلم والنبوة . ولم يكن كل الانبياء اغنياء بل كان فيهم الفقراء المعدمون الذين لا يملكون شيئا من حطام الدنيا . ولم يكن الصحابة اغنياء بل كان فيهم فقراء المهاجرين . وان ادانة الفقر ليست لطلب الغنى ولكن للصراع ضد الاوضاع الاجتماعية التى تنتج الفقر ولتحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية بين الناس وليست حرصا على مكسب خاص أو زيادة ربح أو تراكم ثروة شخصية لغنى .

(٦٦٦) والجواب ما قاله الله . فان الغنى افضل عملا من الفقر ، فالغنى افضل وان كان الفقير افضل عملا من الغنى . فالفقير افضل وان كان عملها متساويا فهما سواء . الغنى نعمة اذا قام بها حاملها بالواجب عليم فيها . أما فقراء المهاجرين فهم كانوا أكثر وكن الغنى فيهم قليلا والامر كله منهم وفي غيرهم راجع الى العمل بالنص والاجماع على أنه تعالى لا يجاز بالجنة على فقر ليس معه خير ولا على غنى ليس معه عمل خير ، الفصل ج ٥ ص ٩٧ — ٩٨ .

ويستحيل أن يكون في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال فلا بد أن تطفئ الثانية على الاولى ويتحول الايمان الى ستر ليخفى عبادة المال . صحيح أن المال الصالح ينتج مع الرجل الصالح ولكن لما الضمان على أن المال الصالح يكون باستمرار بين يدي الرجل الصالح ؟ ان المعروف اجتماعيا وتاريخيا أن المال مفسدة ، وأن المال في غالبته فاسد ، بل ويفسد الرجل الصالح . والمال الصالح لا يكنى الرجل الفاسد . والاخلاقيات لا تغير من الوضع الاجتماعي والنشاط الاقتصادي والنظام السياسي شيئا (٦٦٧) . وفي أصل الوحي يشير الغنى الى أنه

(٦٦٧) الغنى أفضل من الفقر وبه أخذ بعض مشايخنا ، البجز ص ٥١ — ٥٣ ، استعاذ النبي من فتنة الفقر وفتنة الغنى وجعل الله الشكر بازاء الغنى والصبر بازاء الفقر . فمن اتقى الله فهو الفاضل غنيا كان أم فقيرا ! الفصل ج ٥ ص ١٩٧ ، ويعتد أصحاب هذا الرأي على عدة حجج عقلية وتاريخية منها : ا — « ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى » ب — كان الانبياء اغنياء كداود وسليمان ويوسف وابراهيم وموسى وشعيب ج — كان الصحابة اغنياء د — كاد الفقر أن يكون كبرا رواية عن الرسول ه — في الغنى جمع بين عبادة النفس وعبادة المال و — نعم المال الصالح مع الرجل الصالح ، البحر ٥١ — ٥٣ . وقد ورد لفظ الغنى في أصل الوحي ٧٣ مرة ، الغنى من الله لا يتعدى ٧ مرات مثل « وأنه هو أغنى وأقنى » (٥٣ : ٤٨) ، « ووجدك عائلا فأغنى » (٩٣ : ٨) ، « وما نعموا الا أن أغناهم الله ورسوله من فضله » (٩ : ٧٤) ، « ان يتفرقا يغنى الله كلا من سعته » (٤ : ١٣٠) ، « وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله » (٢٤ : ٣٣) ، فالغنى ليس بالمال وحده بل بالتوفيق والحفظ ، « وان خفتكم ميله فسيغنيكم الله من فضله » (٩ : ٢٨) ، « اها وصف الله بأنه غنى (١٧ مرة) فمرة غنى حميد (١٠ مرات) مثل « واعلموا أن الله غنى حميد » (٢ : ٢٦٧) ومرة مع حليم « والله غنى حليم » (٢ : ٢٦٣) ، ومرة مع ذو الرحمة « وربك الغنى ذو الرحمة » (٦ : ١٣٣) ، ومرة مع كريم « ومن كفر فان ربي غنى كريم » (٢٧ : ٤٠) ، ومرة غنى عن العالمين « ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » (٣ : ٩٧ ، ٢٩ : ٦) ، وثلاث مرات الغنى « وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى » (١٠ : ٦٨) ، « ان تكفروا فان الله غنى عنكم » (٣٩ : ٧) ، « والله غنى وأنتم الفقراء » (٤٧ : ٣٨) ، لذلك لا يوصف الله بالفقر « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء » (٣ : ١٨١) ، أما المعاني السلبية للافعال في صيغة « لا يغنى » فهي

فعل أكثر منه اسم أى أنه نشاط أكثر منه شيء وهو وإن كان فعل

كثيرة . فالآلهة لا تغنى ، « فما أغنت عنهم آلهم التي يدعون من دون الله من شيء » (١١ : ١٠) ، « لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا » (١٩ : ٤٢) ، ولا شيء يغنى عن الله « ما كان يغنى عنهم من الله من شيء » (١٢ : ٦٨) ، والجمع الكثير لا يغنى شيئا « قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون » (٧ : ٤٨) ، « ويوم حين إذا أعجبكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا » (٩ : ٢٥) ، والسمع والابصار والأفئدة لا تغنى عن الإدراك والوعى « فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء » (٤٦ : ٢٦) ، ولا أحد يغنى عن الله من شيء « وما أغنى عنكم من الله من شيء أن الحكم إلا لله » (١٢ : ٦٧) ، لا تغنى الشفاعة « أن يردن الرحمن بضر لا تغنى عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٢٧) ، « وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا » (٥٣ : ٢٦) ، ولا تغنى النذر « حكمة بالغة فما تغنى النذر » (٥٤ : ٥) ، « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » (١٠ : ١٠١) ، ولا تغنى الفتنة « ولن تغنى عنكم فتنكم شيئا » (٨ : ١٩) ، ولا يغنى الظن عن الحق « أن الظن لا يغنى عن الحق شيئا » (١٠ : ٣٦ ، ٥٣ : ٢٨) ، ولا يغنى المولى عن يتولاه شيئا « يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئا » (٤٤ : ٤١) ، ولا شيء يغنى عن اللهب « لا ظليل ولا يغنى من اللهب » (٧٧ : ٣١) ، ولا شيء يغنى عن الجوع « لا يسمن ولا يغنى من جوع » (٨٨ : ٧) ، ولا يغنى أحد عن أحد شيئا « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه » (٨٠ : ٣٧) ، « فلم يغنيا عنها من الله شيئا » (٦٦ : ١٠) ، وإذا استغنى الإنسان عن الله « أما من استغنى فأنث له تصدى » (٨٠ : ٥) ، « وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى » (٩٢ : ٨) ، « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » (٩٦ : ٧) ، فإن الله يستغنى عنه « وتولوا واستغنى الله » (٦٤ : ٦) ، ولا يستغنى الكفار عن النار « فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء » (١٤ : ٢١) ، « أنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا نصيبا من النار » (٤٠ : ٤٧) ، وكل المعانى النافية السابقة مجاز ليست على المال وحده . والمعنى الحقيقي في المال أنه لا يغنى « ما أغنى عنى ماله » (٦٩ : ٢٨) ، « ما أغنى عنه ماله وما كسب » (١١١ : ٢) ، « وما يغنى عن ماله إذا تردى » (٩٢ : ١١) ، وقد يقرن المال بالاولاد وكلاهما لا يغنى « لن تغنى عنهم أموالهم ولا اولادهم من الله شيئا » (٣ : ١٠ ، ٣ : ١١٦ ، ٥٨ : ١٧) ، ولا يغنى كسب المال شيئا « فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون » (١٥ : ٨٤ ، ٣٩ : ٥٠ ، ٤٠ : ٨٢) ، « ولا يغنى عنهم ما كسبوا شيئا » (٤٥ : ١٠) ، كما لا يغنى المتاع « ما أغنى عنهم ما كانوا

الله الا انه ايضا فعل الانسان ، فالغنى حسنة لله ومطلب للانسان ، ولكن معظم الاستعمالات الفعلية نافية ، فالغنى والكسب والمال والاولاد والمتاع كل ذلك لا يغنى . والنذر والشفاعة والمولى والآلهة كلها لا تغنى ، فالغنى زائل . ويظهر البعد الاجتماعى للموضوع فى بحث الاغنياء على التعفف وعلى ضرورة دور المال فى المجتمع دون أن يكون حكرا على حفنة من الاغنياء . وأموال الاغنياء وانفاقها فى الحرب ضرورة لا استثناء فيها (٦٦٨) .

وكيف يكون الفقر أفضل من الغنى ، والفقر أفضل من الغنى لا كيف يكون الفقير الصابر خير من الغنى الشاكر ؟ الا يعنى ذلك بقاء الفقير فى فقره واستمرار الغنى فى غناه ؟ ولماذا لا يكون الفقراء أفضل من الاغنياء لا بمعنى التسكين والتخدير ، ولكن لثورتهم على الاغنياء ومطالبتهم بحقوقهم ولتحقيق مجتمع العدل والمساواة . فهم أكثر انتاجا وجهدا وعلا ومقاومة . والاغنياء أكثر بطالة ورخاء وبلطنة وترهلا . ولا تعنى افضلية الفقراء على الاغنياء دخولهم الجنة قبلهم بل تغيير حالهم فى الدنيا . كما لا تعنى أن الانسان يولد فقيرا ويعيش فقيرا ويموت فقيرا وأنه قد استغنى

يمتعون » (٢٦ : ٢٠٧) ، والنتيجة أن الغنى زائل « فجعلناها حصيدا كان لم تغن بالامس » (١٠ : ٢٤) « الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها » (٧ : ٩٢) ، « فاصبحوا فى ديارهم جائعين كان لم يغنوا فيها » (١١ : ٦٨ ، ٩٥) .

(٦٦٨) يظهر البعد الاقتصادى للغنى فى عدة آيات منها حث الاغنياء على الاكتفاء والعفاف وايقاف الجشع والطمع « من كان غنيا فليستعفف » (٤ : ٦) « فاعلمة استقلال النفس عن المال » يحسبهم الجاهل اغنياء ، من التعفف » (٢ : ٢٧٣) ، والاغنياء مطالبون بالانفاق فى الحروب من أجل الجهاد « انما السبيل على الذين يستاذنوك وهم اغنياء » (٩ : ٩٣) ، ولا يجوز ابقاء المال فى ايدى حفنة من الاغنياء « كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » (٥٩ : ٧) ، والله هو ولى الاغنياء والفقراء أى أن كليهما ينتسبان الى مجتمع واحد « ان يكن غنيا او فقيرا فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

عن الغنى فالاستغناء عن العالم المسمى ليس تخليا عن المبادئ فيه .
والزهد في العالم ليس انعزالا عنه بل تقوية للنفس واستعداد للجهاد
كنوع من البسالة وخرب المثل لجباهير الفقراء بشذف العيش وقدوة
للناس . وان الدعوة بالحياة مع المساكين والموت والبعث معهم انما تعنى
الالتحام بجواهر الامة وبأغلبيتها الصالحة وان تكون القيادة معهم مثلهم
كالمسيح في الماء وليست أعلى منهم تتكسب على قضاياهم وتعيش على
حسابهم . ولذلك كان الانبياء فقراء باعتبارهم قادة امم ومحررى
شعوب . قد يسعد الغنى بغناه في الدنيا ولكن اذا ما قامت ضده الثورة
فقد تلحاح الرقاب . وشقاء الفقير في الدنيا انما هو مؤقت ريثما تتحقق
العدالة والمساواة . وهناك عالم يتساوى فيه الجميع ليس فقط في الآخرة
ضرورة بل في الدنيا امكانا (٦٦٩) .

(٦٦٩) اوردت عدة حجج عقلية وتاريخية على افضلية الفقر على
الغنى منها : ا — « كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » ب — عرضت
على مفاتيح كنوز الدنيا فما كنت أقبلها فقلت أجوع يومين وأشبع يوما ،
ج — اللهم أحيى مسكينا وامتنى مسكينا واحشرنى يوم القيامة في زمرة
المساكين ، د — كان الانبياء فقراء مثل زكريا وعيسى ويحيى وخضر
والياس ، ويروى انه مات . هـ نبي من الجوع والقمل في يوم واحد ه —
محمد اختار الفقر ، لكل نبي حرفة وحرفة اثنان ، الجهاد والفقر ، ومن
أحبهما فقد أحبني ز — في الخبر الغنى مسرة في الدنيا ومشقة في الآخرة ،
والفقر مشقة في الدنيا ومسرة في الآخرة ، ومن أبغضهما فقد أبغضني
ح — في الخبر الفقراء يدخلون الجنة قبل الاغنياء بنصف يوم وهو
خمسائة سنة من سنين الدنيا ، فقراء المهاجرين يدخلون الجنة قبل اغنيائهم
بكذا وكذا فرسخا ، الدنيا ملعونة وملعون فيها الا عالم أو متعلم . وفي
رواية الا من ذكر الله ، البحر ص ٥١ — ٥٣ . وهناك احاديث أخرى
واقوال مأثورة تحت على ثورة الفقراء مثل « والله لو كان الفقر رجلا
لقتلته » او عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه .
وفي أصل الوحى ذكر لفظ الفقر ١٣ مرة كلها أسماء بلا أفعال . ومرة
واحدة الفقر ، ١٢ مرة الفقير والفقراء ، ٤ مرات مفردا ، ٧ مرات جمعا ،
فالفقر هو الفقير وهم الفقراء ولا وجود له وجودا مجردا . والفقر ليس
صفة الله « لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله غدير ونحن اغنياء »
(٣ : ١٨١) ، بل يأتى من الشيطان « الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم
بالفحشاء » (٢ : ٢٦٨) ، وقد يستعمل بمعنى مجازى بمعنى الحاجة « فقال

٣ — خاتمة . هل الحرية مشكلة ؟

يبدو أن ، وضوع العدل أنها يجد حله في أصل التوحيد . فقد أدى اثبات أن الصفات زائدة على الذات إلى القضاء على استقلال الطبيعة واثبات خضوعها إلى إرادة وقدره خارجية عنها . فالذات فعالة في العالم من خلال الصفات والانفعال ، وهى علة الكون وسيد الطبيعة . في حين انتهى انكار كون الصفات زائدة على الذات إلى استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وارتباط العلة بالسلول ارتباطا ضروريا لأنه لا توجد صفات مطلقة ، إرادة أو علم تتدخل في مسارها . فالمؤله ذات خالصة لا يتدخل في قوانين الطبيعة لأنه لا صفات له ، وهو التصور العلمى للطبيعة . كما تنشأ المشكلة في اثبات الصفات من تصور تضاربها وتصور أن العلم مضاد للإرادة أو أن الإرادة معارضة للقدرة : هل ما يعلمه الله يكون أو هل يكون ما يعلمه مع أن الاقرب اتفاق الصفات وليس تضاربها ووحدة الله وليس تعدده .

١ — الطرف الآخر المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟ وأحيانا تتشعب

الموضوعات كلها حتى يغيب الموضوع الاساسى والتحليل الدال وذلك لان الحرية ليست في العالم وان الطرف الحقيقى لها لفعل الانسان هو الله وليس العالم وان القيد هو إرادة الله الشاملة وليس الموقف

رب انى لما أنزلت الى من خير فقير « (٢٨ : ٢٤) ، وبهذا المعنى أيضا يغنى الله الفقراء « أن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله » (٢٤ : ٣٢) ، « يأبى الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحيد » (٣٥ : ١٥) ، « ومن يبخل فانما يبخل على نفسه والله الغنى وأنتم الفقراء » (٣٧ : ٣٨) ، ولكن الفقير الوصى على الصببة الاغنياء يأكل بالمعروف « ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف » (٤ : ٦) ، ولكن الاهم من ذلك كله هو البعد الاجتماعى للفقير وهو ضرورة سد حاجات الفقراء من أهوال الاغنياء « فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير » (٢٢ : ٢٨) ، « انها الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها » (٩ : ٦٠) ، « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم » (٥٩ : ٨) ، « للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله » (٢ : ٢٧٣) ، وبهذا المعنى تكون الولاية من الله للفقراء والاغنياء أى جمعهما في مجتمع واحد « ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما » (٤ : ١٣٥) .

والعقبة والقيد والنظم الاجتماعية والسياسية . وقد أدى ذلك الى تصور الانسان والله أعداء ، بقدر ما يكون الله حرا يكون الانسان مجبرا ، وبقدر ما يكون الانسان مجبرا يكون الله حرا بدلا من تصورهما متعاونين كالخوة أعداء (٦٧٠) . والسؤال الآن : هل هناك مشكلة حقيقية تسمى مشكلة الجبر والاختيار أو مشكلة القضاء والقدر أو مشكلة الحرية ؟ لقد أفاض القدماء فيها سموه مشكلة أو مسألة وتضاربت الآراء بين جبر وكسب واختيار ، كل رأى يعتمد على نصوص وحجج لتأييده . والحقيقة أن هذه المشكلة ، كباقي مشاكل علم الكلام الأخرى إنما تنشأ من هذا الوضع المقلوب للعلم ذاته « علم الله » بدلا من « علم الانسان » . فالسؤال الآتى : كيف تتفق إرادة الله المطلقة مع إرادة الانسان أو علم الله المطلق وقدره المسبق مع حرية لانسان صياغة خاطئة لموضوع انساني هو الفعل . لا يستطيع الانسان الا أن يشعر بإرادته وليس لديه أية وسيلة للشعور بإرادة خارجية تحد من قدرته وتقف أمامه بالمرصاد أو تساعد وتؤيده . صحيح أن هناك عقبات أمام الفعل الانساني وهى الموانع الموجودة بالفعل ، فى الواقع ، من قيد بدنى أو ضعف باعث أو عدم وضوح فكر أو نقص فى كمال غاية أو وجود موانع فى البناء الاجتماعى أو عدم حلول لحظة الفعل المواتية كى يتحقق بنجاح . ولكن هذه العقبات عوامل مادية موجودة بالفعل يمكن معرفتها . وتصورها على أنها إرادة خارجية تحد من الفعل وتفرض نفسها عليه تشخيص لها ، والتشخيص الانفعالى ضد التحليل العقلى . فالاول ادراك خاطيء ووهم بينما الثانى علم ويقين . فإذا لم تقف هذه الإرادة الخارجية للحرية الانسانية بالمرصاد — مع أن هذا هو الشائع فى التراث القديم كله — فإنها تأتى للعون والمساعدة والتوفيق . وهذه المساعدة فى حقيقة الامر ما هى الا القوة المفاجئة التى تحدث للانسان صاحب الحق ومحقق الرسالة أثناء الفعل ودون توقع من طبيعة الحركة ومكونات الموقف . هى قوة نفسية خالصة تعبر عن درجة تمثل الانسان للغاية وشدة الباعث .

(٦٧٠) بل أنه لا يستنكف أن توضع الإرادتان معطوفتين فى عنوان واحد مثل « إرادة الله وإرادة العبد » ، لمع الأدلة ص ٩٧ — ٩٩ .

وهنا لا يكون الكم هو المقياس بل بضاف اليه الكيف . وكم من مرة انهار كم امام كيف . كل ذلك تحليل للارادة الانسانية ووصف لمضمونها وتحققها في افعال . ويستطيع الانسان أن يعلم ذلك بتحليل شعوره ورؤية ما يدور في باطنه واستقرار مسار التاريخ ومعرفة قوانين تطور المجتمعات البشرية .

فماذا أخذ الانسان هذا الموقف الانساني بدافع من الامانة الفكرية والتواضع العلمى ، والعلم بمصادر معرفته وبعمليات الشعور لم ير الا حريته من خلال وصفه لشعوره وافعاله ، ولم يقع في تشخيص عوامل موجودة بالفعل كالعقبات او ظهور قوى مؤيدة لم تكن في الحسبان نتيجة لطهارة الوعى ، ونقاء الضمير ، وشفاء النفس ، وكمال الغاية . ولم ير الا الحرية من خلاله ، ولم يشخص ارادة خارجية مطلقة تقف له بالمرصاد . وذلك لا يتم الا من نقصان فى الوعى وسيادة الانفعال على العقل ، والاحساس بالضعف امام العقبات فيشخصها الى ارادة اقوى منه ، ضادة له او الى مصدر قوة اخرى يأخذها فى صفه ويستمد منها قوته ويعوض فيها عجزه ، يتعدها ويتقرب اليها ويتزلف لها ويرضيها الى حد النفاق ببناء البيوت كما يفعل لاميره او لاسرته او لحبيته . صحيح ان الوعى المتضمن فى الكتاب اخبر عن قدرة مطلقة وارادة شاملة تعم كل شئ كصفة ولكن هذه القدرة ذهن وظيفية التوحيد العامة ، وهى احساس الانسان بانه فى عالم واحد يشمله قانون واحد . ومهمة الانسان فى معرفة هذا القانون وتحقيق فعله طبقا لمساره وليس مضادا له لانه هو طبيعة الاشياء . بل ان ارادة الانسان ، بنص الوعى ، هى الموجهة والمحقة للارادة الشاملة . وتنشأ الحركة فى هذه الارادة الخارجية بفعل الانسان الذى يفعل فيها بفعله . يفعل الانسان الخير ثم يعطى الجزاء . ولا جزاء قبل فعل الانسان للخير . ويفعل الانسان الشر وينال العقاب ، ولا عقاب قبل فعل الانسان للشر . ويستغفر الانسان وينال المغفرة ولا مغفرة قبل أن يستغفر الانسان . ويتوب الانسان فينال التوبة ، ولا توبة قبل أن يتوب الانسان . ويمكن أن يقال نفسى الشئ على مستوى الانفعال لا على مستوى الفعل فحسب . فاذا فعل الانسان الخير حدث

الفرح والسرور عند الآخر ، ولا يفرح الآخر أو يسر قبل أن يفعل الإنسان الخير . ويحزن الآخر ويأسى إذا فعل الإنسان الشر ، ولا يحزن الآخر ويأسى قبل أن يفعل الإنسان الشر .

مهمة الوحي الايحاء للإنسان بأن هناك قدرة في الكون أقوى من كل قوة طبيعية أو انسانية أخرى ، بمعنى أن لا شيء في هذا العالم يستعص على الحركة والتغير . فيتمثل الإنسان حريته ويغير بناء واقعه . فلا شيء بثابت في هذا العالم ، وكل شيء خاضع لارادة عامة ، هي الإرادة التي يتحدد بها الإنسان بسيره وفق طبيعة الأشياء ومسار التاريخ . مهمة الوحي الايحاء للإنسان بأن الطبيعة عاقلة ، وأن الإنسان يعيش في عالم من المعاني . وأنه لا يوجد شيء في هذا العالم بلا سبب أو غاية . رسالة الإنسان قائمة على وجود سبب هو أنه ليس من طبيعة الأشياء وليس على مستواها . لذلك فهو سيد الكون ، وأنه كلما تأمل في حياته وجد أنه بقدرته قادر أن يفعل كل شيء وأن يكون سيدا مطلقا في هذا الكون . والسبب قد يؤدي الى الغاية . فالإنسان يعيش في هذا العالم لغاية . فهو رسالة ، والكون غاية . والايحاء بأن هناك قدرة شاملة تعم كل شيء ، تعني أن الرسالة موضوع قوة وصراع شامل يوجه الإنسان لتحقيق رسالته . ولما كان الوحي موجها نحو الإنسان ومعطى له فهو قصد انساني موجه الى الإنسان كغاية . الوحي والإنسان معا غاية واحدة موجهة نحو العالم . كيف اذن يحاول عالم الكلام أن يتصور أن ارادة الوحي وارادة الإنسان يسيران وجها لوجه في اتجاهين متعارضين ، كل منهما يقابل الآخر ويقف له بالمرصاد ؟ هذا القلب المبتلى هو سبب هذا التراث العريض من النظريات والحجج لحل مشكلة وهمية لا وجود لها ناتجة عن وضع خاطيء لعلاقة ارادة الوحي بارادة الإنسان حتى يظهر الصراع بالقيام بمعركة في الهواء تتم في خيال المتكلم وتعبر عن عجزه في الواقع ، وعلى سيطرة الانفعال على عقله ، وعلى أنه يعيش في عالم حسي خالص . كل ذلك ناشئ عن الوهم بأن الطرف المقابل للحرية هو الله وليس الموقف ، وأن الله هو ميدان الحرية وليس الطبيعة ، وأن الارادة الالهية هي التي تقف للحرية بالمرصاد وليست صنوف القهر وأنواع العقبات التي تمنع الإنسان من التحرر .

ب — نظرية أم موقف ؟ ان الجبر والاختيار في واقع الامر ليسا نظريتين مبدئيتين بل موقفان سياسيان كل منهما يحاول أن يجد تبريرا نظريا له بالاعتماد على النقل أولا ثم على التعقيل ثانيا . الموقف الاساسي موقف سياسى يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية متفاحرة من أجل السلطة والحكم ، موقف السلطة وموقف الممارسة ، موقف الحاكم وموقف المحكومين . والجبر والاختيار من أولى المشاكل التى ظهرت في الجماعة ليس كموضوع نظرى فحسب بل كدلالة عملية وبوجه خاص كطرح سياسى . فاذا ما أراد الحاكم أن يتسلط وأن يتحكم بلا بيعة أو شورى فأنه سرعان ما يجد مبرر له في الدعوة الى الجبر في أفعال العباد ، والحرية المطلقة لارادة شاهة يمثلها الحاكم حتى يصعب بعدها التفرقة بين ارادة الله وارادة السلطان . فكما أن الله حر يفعل ما يشاء فكذلك السلطان يفعل ما يريد . وكما لا يجبر الله على الشيء فكذلك لا يجبر السلطان على شيء (٦٧١) . أما انكار القدر واضافة الخير والشر الى الانسان فأنه يعطى الانسان مسؤولية ويجعله مسؤولا عن كل ما يحدث في الواقع من أنظمة . فالحاكم مسؤول ، والرعية مسؤولة . ويمكن التعامل بينهما على قدم المساواة . لا يوجد قدر خارجى يجعل من الحاكم حاكما أو يملى عليه أفعالا لا يعترض عليها . ولا يوجد قدر خارجى يجعل الرعية ساكنة مطيعة للحاكم وكان الحاكم قنرها (٦٧٢) . نظريات الجبر أو الكسب أو الحرية لها وظيفة في كل عصر سواء من حيث النشأة أو من حيث الغاية . فهي تنشأ تعبيرا عن المجتمع وصراع القوى فيه . فاذا كان مجتمع ضغط وارهاب تنشأ نظريات الجبر لتبرير

(٦٧١) وهذا يفسر تعارض بعض متكلمي المعتزلة مع السلطة الابوية ودعوتهم لها . فقد زاد عمرو بن عبيد في مسائل القدر ، وكان من دعاة يزيد الناقص أيام بنى أمية ثم والى المنصور ، وقتل بإماته ومدحه المنصور يوما فقال نثرت الحب للناس فلقطوا غير عمرو ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

(٦٧٢) حدثت في أواخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدهشقى ويونس الاسوارى في القول بالقدر وانكار الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم وأصل بن عطاء الغزال وكان تلميذ الحسن البصرى ، الملل ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ .

وجوده ولطالبة الجماهير بالتسليم والايمان بالقضاء والقدر والترويح لمعتقدات القسمة والنصيب والحظ . تنشأ أولا كتبريرات عبقرية ممن جعلوا انفسهم منظرين للانظمة الاجتماعية والذين في العادة يقلبون الحق باطلا والباطل حقا كما تهوى السلطة وكما يريد النظام . وقد يقوم الافراد بذلك لمصالحتهم الشخصية لنيل الخطوة لدى الحاكم ثم تتبنى السلطة مقالاتهم للاستفادة بها على نطاق اوسع لاضفاء الشرعية على النظام وفرض الطاعة والولاء على العباد (٦٧٣) . ثم تظهر صور المقاومة في هذه المجتمعات الضاغطة في الايمان مثلا بظهور مخلص ياتي ليخلص الناس من القهر والضغط والظلم ولينشر لواء العدل ، وهي صورة خيالية للتحرر الفعلي او عن طريق الحركات السرية لتحقيق انتصار عن طريق الخيال والتعويض النفسي حتى يتحول الضعف الى قوة ، والهزيمة الى نصر . وتنشأ عند الجماهير الاخرويات اى امور المعاد وتخييل عالما آخر في نهاية الزمان يسود فيه العدل ويمحق الظلم . ينال فيه الجائع خبزه ، والفقر غناه ، والعارى ملبسه ، والثريد مأواه ، والمهضوم حقه ، والضعيف قوته . وهي كلها مذاهب وعقائد تدل على ان الانسان رسالة وأنه يضاد الظلم بالعدل ، والباطل بالحق ، والضعف بالقوة ، والهزيمة بالنصر . ولكنه في موقف عاجز لا يستطيع أن يقوم بالرسالة الآن بالفعل فيحولها الى معتقدات وايمان انتظارا للفرج القريب . وفي المجتمعات المنتصرة ، ولدى سلطة واثقة من سلطانها واحساسها بأنها سلطة شرعية قامت على حق وليست بناء على اضطهاد وطمع ،

(٦٧٣) يروي الاشعري الحادثة الآتية بين شعيب وميمون تبين وظيفة نظريات الجبر والاختيار الاجتماعية فيقول : كان لميمون على شعيب مال فتقاضاه فقال شعيب اعطيكه ان شاء الله ! فقال ميمون قد شاء الله أن تعطينه الساعة . فقال شعيب لو شاء الله لم أقدر الا اعطيكه ! فقال ميمون فان الله قد شاء ما أمر وما لم يأمر لم يشأ وما لم يشأ لم يأمر ! فواضح أن ميمون يحتج بأمر الله على أخذ ماله وشعيب يحتج بأمر الله لعدم الدفع . وعندما كتبوا لعبد الكريم بن عجرد رد عليهم قائلا : « أنا نقول ما شاء الله كما نوما لم يشأ لم يكن ولا يلحق بالله سوء ففسر ميمون » لا تلحق بالله سوء . « كما يشاء وفسره شعيب » ما شاء الله وما لم يشأ لم يكن » على هواء ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ - ١٦٦ .

فإنها قد تنشر نظريات الحرية المطلقة للارادة الشاملة للحصول على مزيد من التأييد ما دامت السلطة شرعية ، وحث الناس على الكسب والعمل ، كل حر فيها يريد باستثناء التعرض لسلطة الحاكم . ثم تظهر المساومة في مثل هذا المجتمع المنتصر باعطاء معنى آخر للحرية وهى حرية الانسان في الاختيار حتى في الحكم وفي العمل من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الاختيار الحر في السياسة والاقتصاد ، في الحكم والمال . المقاومة هنا سياسة اجتماعية في مواجهة النظام القائم ، علنية وليست سرية ، داخلية وليست خارجية . وفي المجتمعات الموهمة التي تبغى ابقاء الوضع الحاضر على ما هو عليه دون تغيير تروج نظريات تجمع بين الجبر والاختيار حتى يغمض الفكر ، ويتراخى الباعث ، وتضمر الغاية . فلا يعود الناس يدرون شيئا من عالم يحيط به الغموض وتغلفه الاسرار . ويصبحون أنصاف مجبرين ، أنصاف أحرار ، ويصعب التمييز حينئذ بين الرضوخ والتمرد ، بين الاذعان والثورة . وفي الغالب ما يمتد نصف الجبر فيحتوى نصف الحرية . وينتهى الامر كله بالرضوخ والاذعان والتسليم . ويصبح نصف الحرية مجرد غطاء نظري يعبر عن حق لا وجود له .

ج — حرية أم تحرر ؟ ان ما سماه القدماء امتحانا أو اختبارا أو ابتلاء هو في الحقيقة اعادة لوضع السؤال الوضع الصحيح . فالحرية ليست موضوعا نظريا يسأل عنه ثم يجاب عنه بالاثبات أو بالنفي بل هو موقف نفسي اجتماعي تظهر فيه وقد لا تظهر . فالانسان يوجد في موقف ، ويجد في نفسه بواعث عديدة ، ويشعر بإمكانيات عديدة للسلوك ، يحقق الانسان احداها عندما يتبع الباعث الاقوى النابع من رسالته . لذلك أثر البعض الغاء المشكلة النظرية كأحد حلولها وكان حلها الوحيد هو اعادة وضع السؤال أو الانتقال من الحرية النظرية الى الممارسة العملية (٦٧٤) . لا تظهر الحرية الا في موقف ، كما لا يوجد الانسان الا

(٦٧٤) يقول الايجي ، وعند الالباس يجب التوقف الى التوقيف ،
المواقف ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

في عالم . فالحرية في العالم . الموقف أو العالم هو الطرف الآخر لحرية الإنسان وليست أية ارادة خارجية مشخصة . وعلاقة الطرفين ، الحرية والعالم ، ليست علاقة رأسية كما هو الحال في الوضع القديم بين ارادة الإنسان و ارادة العالم المشخصة بل علاقة أفقية يتحدد فيها سلوك الإنسان بين الاحكام والاقدام ، بين الورا والامام . فما ظنه القدماء على انه علاقة بين الإنسان والله هو في حقيقة الامر علاقة بين الإنسان والعالم العريض ، بين الإنسان والتاريخ بسلوك الإنسان فيه بين التأخر والتقدم . كما أن القيم لا تتفاوت رأسيا بل تتفاوت أفقيا . القيمة الاكمل هي التي تحقق أكبر قدر ممكن من العدالة لأكبر عدد ممكن من الناس ، وأكبر قدر ممكن من الحركة والتقدم لأكبر قدر ممكن من البشر . القيم مادية ، في مادتها وصورتها وليست صورة فارغة . القيم محسوسة ملموسة وليست مضرة متطهرة يتستر وراءها الشبق المادى . والقيم اجتماعية وليست فردية ، عامة وليست خاصة ، تعبر عن وجود الإنسان وكماله وطبيعته وليس عن عدمه ونقصه وزيفه وافتعاله . ولا يعنى الابتلاء أو المحنة وقوع المصائب وأن الحياة هي مجموعة من المآسى تقع على رؤوس البشر بل تعنى المحنة أو الابتلاء أن الحياة مجموعة من المواقف أو التجارب أو الصعاب أو العقبات يتخطاها الإنسان بحريته . لا يثبت الفعل الا بالمقاومة والجهد ولا يصقل الا بالعقبة . ليست المحنة هي المصائب البدنية أو المادية أو النفسية بل هي التجارب التى يمر بها الإنسان والتي يوجد فيها وهو يحقق رسالته . المحنة في الدين شاملة لمحن الدنيا (٦٧٥) .

وهذا هو معنى التكليف . اذ يعنى التكليف أن للإنسان رسالة في الحياة ، وأنه هو الذى قبلها باختياره بما أنه سيد الكون وملك الطبيعة بما لديه من قدرة على القرار والاختيار الحر ، وبما لديه من قوة على

(٦٧٥) المحن في العالم معروفة ، وهى اما في الجسم بالعلل واما في المال بالاتلاف واما في النفوس بالخوف والهوان والهم بالاهل والاحبة والقطع دون الامل . لا محنة في العالم لا تخرج عن هذه الوجوه الا المحنة في الدين ، الفصل ج ٣ ص ١٢٥ - ١٢٦ .

التحقيق ، قوة معنوية تطلق من حدوده البدنية وتجعله أقوى من السموات والارض والجبال(٦٧٦) .

وكما تم هذا التكليف بحرية الانسان وبارادته فانه في الوقت نفسه يتحقق بحرية تامة دون قدر مسبق في علم مسبق أو بارادة شاملة لوجود مطلق تفعل كل شيء . ان هذا التكليف ذاته عملية تحرر لولاها لارتكن الانسان الى بدنه ، وتحول الى طبيعة خالصة كسائر الموجودات ولاصابه الوهن والثقل واعتراه الخمول والسكون(٦٧٧) . وقد يعبر عن رسالة الانسان في الحياة فنيا بالصورة فتنشأ الاخرويات وتكون الحياة الدنيا دار عمل والاخرى دار جزاء . وقد تتحول رسالة الانسان في الحياة الى صورة كونية أخرى فينشأ في الوجود غافلا ويستمر كذلك في جو من النعيم الدائم كالملك . ثم يختار البعض منهم رسالته ويأتى الى الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى أعلى عليين في مكانة افضل من الذين استمروا في النعيم الدائم لانهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلتهم . واذا لم يحققوا الرسالة هبطوا أسفل سافلين . تسلب منهم الرسالة ويتحولون الى أقل مرتبة في الوجود ، وهى مرتبة غياب الوعى وانعدام حياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختيار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة تكليفا برسالة ونجاحا أو فشلا في التحقيق ، بلا نهاية وبلا يأس ، وتسمر العملية طالما بقى الزمان(٦٧٨) .

وتحقيق رسالة الانسان في الحياة تعبير عن طبيعته وحريته دون انتظار أى جزاء . يكفى كمال الانسان وازدهاره ، وخلقته وابداعه ،

(٦٧٦) عند الجبائى تعنى أن الله يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلفهم ، مقالات ج ٢ ص ٢٠١ .

(٦٧٧) يقول هشام بن الحكم الرافض : لو كان الله عالما بما يفعله عباده لم تصح المحنة والاختبار ، مقالات ج ١ ص ١٠٨ .

(٦٧٨) هذا هو رأى احمد بن خابط واحمد بن بانوش ، الملل ج ١ ص ٩٤ ، الفرق ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وأنظر أيضا الفصل العاشر ، مستقبل الانسانية (المعاد) .

وشسوقه الى الغاية وعمله لها . الانسان بطبيعته حياة وحركة ، وخلق وابداع ، وتمدد وازدهار (٦٧٩) . يحقق الانسان رسالته طبقا لطبيعته ، ويتحدد سلوكه طبقا للدافع الاقوى ، ويتحدد الدافع الاقوى باختلاف شدة البواعث او بتفاوت الموضوع الفكرى او باختلاف درجات الكمال فى الغاية . لا تعنى الطبيعة نفى الحرية بل تأسيس الحرية على اساس واقعى من التجربة وبناء على الاحساس بالحياة كدافع حيوى . ليست الحرية اختيارا عقليا ضسوريا بين طرفين متساويين فى البواعث بل هى اتباع للطبيعة ، اى للباعث الاقوى ، تعبيرا عن الدافع الحيوى . ولما كان الانسان رسالته ، وكانت رسالته وجوده فان الحرية تحقيق لهذه الرسالة ، وحياته تعبیر عن هذا الوجود ، الحرية كمال للطبيعة (٦٨٠) .

ليست الحرية واقعة مادية توجد او لا توجد بل هى عملية تحرر يشعر بها الانسان ، قد توجد وقد لا توجد . كذلك الوجود الانسانى قد يشعر به الانسان وقد لا يشعر . وكما أن الوجود ايجاد ، فالحرية تحرر . ولما كان الانسان مجرد امكانية تحقق او مشروع وجود فكذلك الحرية مجرد امكانية حرية او مشروع تحرر . فالموقف الانسانى يفرض على الانسان وضعه . ولكن الفعل الحر قادر على أن يظهر من خلال هذا الوضع . تقف الحرية فى مواجهة الحتمية ، والاختيار الحر فى وجه الاوضاع القائمة . ممارسة الحرية اذن هى القدرة على ايجاد البدائل المفروضة

(٦٧٩) قال بعض الاباضية ان جزاء الله فى العباد أكثر من تفضله وعاقبته أكثر من ابتلائه ، والثواب واجب بالاستحقاق ، والتفضل بالابتلاء ابتداء ، مقدمات ج ١ ص ١٧٥ .

(٦٨٠) عند الجاحظ المعارف كلها طباع ، وهى مع ذلك فعل للعباد وليست باختيارهم . وعند الجاحظ وثامة لا فعل للعباد الا الارادة ، وسائر الافعال تنسب الى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعا وأنها وجبت بارادتهم ، الفرق ص ١٧٥ ، وعند النظام ومعبر افعال العباد كلها لا فعل لهم فيها وأنها تنسب اليهم مجازا لظهورها منهم وأنها فعل الطبيعة حاشا الارادة فقط فانه لا يفعل الانسان غيرها البتة ، الفصل ج ٣ ص ٤١ ، والحرية النظرية يكشف عنها قول عمر الشهير « لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » .

وتحرير الفعل الانساني من نطاق الفرض الى نطاق الاختيار ، ومن ميدان
الضرورة الى ميدان الحرية . ولا ينشأ الجبر الا اذا تخطى الانسان عن
وجوده الذى هو حريته . ولا ينشأ الطاغية الا اذا تخطت الجماعة عن
حريتها التى هى وجودها . صحيح أن هناك صلة بين الحرية والخبز
عامة وشائعة الا أنها ليست صلة حتمية . قد يتنازل الانسان عن
الخبز ولا يتنازل عن الحرية (٦٨١) . فالوعى مملكة الانسان ، مهما كانت
هناك من تحديدات خارجية له الا انه يظل فعل الانسان الحر واختياره
الاول .

ويستطيع الانسان أن يمارس حريته بعدد من الصور . ومهما تعددت
العقبات أمامه فان الحرية تظل ممارسة لا تغيب عنه أبدا الا برغبة في
النكوص أو تبريرا لضعف أو هروبا من موقف أو تخليا عن رسالة . الممارسة
المثلى للحرية هى الممارسة لها فى اكمل صورها ، ممارسة فعلية بالعمل
لتغيير الواقع ، والجهر بالقول ، وتمثل الشعور المستمر للغاية . فان
استحال العمل فى الواقع لوجود موانع بدنية أو لصعوبة الحركة مارس
الانسان حريته بالقول الجهور ، ونشر الوعى ، وايضاح ضرورة التغيير .
يكون الحق على الاقل واضحا على مستوى النظر . واذا انتشر النظر
وضح الفصم بين النظر والواقع فظهرت ضرورة الفعل لتجاوز هذا الفصم
والتوحيد بين النظر والعمل ، بين المثال والواقع . اذا صعبت حرية العمل ،
وقامت العقبات ، واستحالت الحركة فان الحرية تمارس بالقول ورفض
الواقع بالكلمة . فاذا صعبت حرية القول أيضا ، وقامت العقبات أمام
حرية التعبير تمارس الحرية بالشعور ، ويظل الشعور حرا باحاساساته
وعواطفه وانفعالاته ، فالشعور مملكة الانسان الخاصة التى لا تستطيع
العقبات الخارجية أن تنال منها . ولا تضمر حرية الشعور الا اذا خفت
البواعث واضمحلت الغاية وخفت الطاقة . فان ضاعت حرية الضمير ضاع
الانسان ، وعدم الوجود ، وانتهت الغائية ، وتحولت الى تناقض أو عشوائية ،
وانتهى كل شئ (٦٨٢) .

(٦٨١) وهذا طبقا للحديث المأثور « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها » .
(٦٨٢) وهذا طبقا للحديث المشهور « من رأى منكم منكرا فليغيره
بيده ، فان لم يستطع فليسانه فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا أضعف الايمان » .

الفصل الثامن

العقل الغائى (الحسن والقبح)

اولا : مقدمة ، اسم المشكلة ومكانها فى العلم .

١ - اسم المشكلة .

يصعب ايجاد عنوان دقيق لهذا الفصل مثل باقى الفصول ، بالرغم من وجود الاسم القديم للمشكلة ، الحسن والقبح أو العقل والنقل . فالحسن والقبح العقليان عنوان من المعتزلة وأحد أصولهم الخمسة ، وليس أصلا عاما من أصول الدين تجتمع عليه كل الفرق وأن كانت المسألة معروضة عليهم أما من الاعتزال أو من طريقة التعامل مع النص ، حرفيا أم مجازا . لذلك يكون اسمها أيضا العقل والنقل أو العقل والسمع أو العقل والوحى . ويتضح من هذا العنوان أيضا أنه مغروض من الاعتزال على بنية العلم ، بدليل أولوية لفظ العقل على اللفظ الثانى فى باقى العلوم دون أن تكون إحدى قواعد علم العقائد . ومع ذلك تشبه هذه المشكلة المنهجية عدة موضوعات أشبه بالعقائد ولكنها أقل الهبة وأكثر انسانية ، أخف ايمانية وأقوى عقلانية مثل الصلاح والاصلاح واللفظ والغائية دون أن تظهر هذه الموضوعات كعناوين فى المسألة . كان يمكن تسميتها إذن « الانسان العاقل » ، لما كان باب العدل كله هو الانسان المتعين وظهر الانسان الحر فى خلق الافعال أولا وها هو الانسان العاقل يظهر ثانيا كشق ثان للانسان المتعين . فلا حرية بلا عقل ، ولا تقوم الحرية الا على العقل القادر على الادراك والتمييز بين صفات الافعال . ولما كانت الغائية من أهم موضوعاتها كان يمكن تسميتها « العقل المصلحى » ، لما كان موضوع الصلاح والاصلاح فى مقابل اللطف من أهم عناصرها . بل ان هذا العنوان قد يعيد الوحدة الباطنية فى الاصل وفى الموضوع بين علمى الاصول ، علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، اللذين يقومان معا على المصلحة . فالمصلحة ليست فقط أساس الشرع

ومصدره بل هي أيضا أساس العقيدة وغايتها . ونظرا لان الموضوع الصق بعلم اصول الفقه فقد ترك في مكانه الطبيعي القديم . ولما كانت الغاية من أهم عناصرها كذلك فيمكن تسميته لذلك « العقل الفأى » . ولما كانت المصلحة غاية فانه يتضمن موضوع المصلحة ، وهو يؤكد على وحدانية العقل دون طرف آخر مقابل له في النص وبالتالي فانه يضع « الانسان العاقل » كما وضع خلق الانفعال الانسان الحر . ومن ثم يكون عنصرا التعين في الانسان . الحرية والعقل . وسبق الحرية للعقل ناتج من أن تعين الانسان من كمال ، وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل انها هو فعل الحرية الاول . ثم يأتي بعد ذلك العقل كى يجعلها حرية عاقلة وليست مجرد هوى أو تعبيرا عن ارادة ونزوع . الحرية والعقل اذن جانبان لاصل واحد هو العدل كما أن الذات والصفات مظهران لاصل واحد هو التوحيد . تثبت الحرية أولا قبل العقل لان الحرية موضوع ممارسة ثم يأتي العقل بعد ذلك لتوجيهها وجهة عاقلة . الحرية تجربة وجدانية والعقل اكتساب من داخل الممارسة فتصبح الحرية عاقلة . ومن ثم ثار سؤال هو : هل الموضوع كله جزء من التوحيد أم جزء من العدل ؟ فالانفعال بين الاصلين شمول ارادة الله وقدرته وبزوغ الفعل الانسانى من خلاله مثل شمول الوعى وعمومه ثم بزوغ العقل الانسانى من خلاله

٢ — هل هي جزء من التوحيد ؟

يدخل الموضوع كجزء من التوحيد في الاعمال بعد الذات والصفات وليس كمسألة مستقلة في نفى الغرض والعلة (١) . وفي العقائد المتأخرة

(١) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام . عبر عنه الغزالى بقوله « في افعال الله وجملة افعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب » الاقتصاد ص ٨٣ ، وهو موقف الرازى أيضا ، المحصل ص ١٤٧ — ١٥٠ ، والآمدى ، « في نفى الغرض والمقصود من افعال واجب الوجود » ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٤٥ ، والبيضاوى ، الطوالع ص ١٩٥ — ١٩٨ ، والظواهرى ، التحقيق ص ١٤١ — ١٥٢ ، ويقول الظواهرى « الحسن والقبح ، هذا المبحث

تختفى مسألة العقل من التوحيد باختفاء العقل كلية من حياتنا المعاصرة ، وكان التوحيد يعقل نفسه وليس في حاجة الى انسان او الى أمة تعقله (٢) . كما تختفى مسألة العقل والنقل كلية امام التوحيد والندوة والسمعيات (٣) . فقد أصبح التوحيد كله نظرية في الواجب والممكن والمستحيل ، ودخلت مسألة العقل كجزء منها (٤) . والعجيب انه حتى في بعض حركات الاصلاح الحديث لم تبرز مسألة العقل والنقل . لم يوضع العقل موضع الصدارة ، ولم تحدد وظيفته (٥) . وفي البعض الآخر ينقسم الموضوع تسمين ، فيدخل الاصلح في أفعال الله والحسن والقبح في أفعال العباد (٦) .

٣ — هل هي جزء من العدل ؟

وقد تكون المسألة تطبيقاً أو نتيجة لمسألة خلق الاعمال وهو المظهر

له ارتباط بالكلام على الاعمال . اما ارتباطه بفعل الله فلم يدم اتصاف فعل الله بالقبح . اما بالنسبة الى فعل نفسه فالاتفاق العقلاء على أن الفعل الصادر فيه لا يتصف بالقبح لكونه نقصاً ، والنقص عليه تعالى محال . وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الامر على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعل ولا لصفة ولا غاية لفعله . وأما أفعال العباد فهي التي تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم « ، التحقيق ص ٢٢١ — ٢٤٢ ، وهو موقف الخياط ، الانتصار ، ص ١٧ — ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، والقاضي عبد الجبار ، المحيط ص ٢٣٢ — ٢٦٣ .

(٢) هذا هو موقف السنوسي في أم البراهين مثلاً وشروحها .

(٣) هذا هو موقف الدردير في العقيدة التوحيدية وشرح العقباوى وحاشيته وأيضاً موقف ولدعدنان في جامع الزيد .

(٤) هذا هو موقف اللقاني في جوهرة التوحيد وشرح الباجوري في تحفة المريد ص ٥ — ٦ ، ص ١٠ — ١٣ .

(٥) هذا هو الحال في « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب .

(٦) هذا هو موقف محمد عبده في « رسالة التوحيد » ص ٥٣ — ٥٩ ، ص ٦٦ — ٨٢ .

م ٢٥ — العدل .

الاول للعدل (٧) . وبالتالي يظهر الموضوع في باب العدل . فخلق الافعال والحسن والقبح واجهتان لشيء واحد . وحرية الإرادة والعقل الغائي مظهران للعدل . وأحيانا يوضع الحسن والقبح كمقدمة لخلق الافعال ، فالنظر أساس العمل ، والعقل شرط الحرية ، وأحيانا أخرى يوضع كنتيجة له ، في سياق البرهان عليها . يكون الأساس هو خلق الافعال ولكن الشائع والأغلب أن يكون الحسن نتيجة لخلق الافعال وليس مقدمة له ، ونتيجة طبيعية للحرية وليس شرطا لها . الحرية تجربة بديهية

(٧) فكلهم في هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلا والاختيار والقول بحسن الافعال ووجوبها . وإذا تهدمت تلك القواعد سقطت جميع استدلالاتهم ، الشرح ص ٢٤٩ ، الكلام في العدل . باب في جملة ما يدور عليه . كل ما يتعلق بباب العدل لا يخرج عن الابواب التي عدها وهي أربعة ابواب فاما أن يكون كلاما في الافعال واما أن يكون كلاما في أحكام الافعال ، واما أن يكون كلاما فيها يعبد الله به من العبادات وما يتصل بذلك ، واما أن يكون كلاما فيها يضاف الى الله وما لا يضاف اليه . وربما دخل بعض ذلك في بعض ، وربما يعد فيه لاتصاله بالافعال ما ليس هو المقصود بباب العدل ، المحيط ص ٢٢٨ ، واما الاصل الثاني من الاصول الخمسة وهو الكلام في العدل وهو كلام يرجع الى أعمال القديم وما يجوز عليه وما لا يجوز ، الشرح ص ٣٠١ ، الكلام في التعديل والتجوير : هذا الباب هو أصل ضلالة المعتزلة ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ ، وهذا هو موقف القاضي عبد الجبار في شرح الاصول ، الشرح ص ٣٠١ — ٣٢٣ ، فان قالوا : هذا بناء على أن الواحد منّا مخبر في تصرفاته ونحن لا نعلم ذلك فان مذهبنا أنه مجبر في هذه الافعال وانها مخلوقة فيه قلنا : انا لم نبين الدلالة على مذهبكم الفاسد وانما بنيناه على الدلالة . وبعد فانا لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة لان هذه المسألة من فروع تلك المسألة ، ولا يحسن ان نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله ، الشرح ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، استدلل الاشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل بأن العبد مجبور في أفعاله لان أفعاله مخلوقة لله فحصول فعله عنه اضطرارى . وكل ما حصوله اضطرارى فلا سبيل الى الحكم بتحسينه أو تقبيحه عقلا فان الصادر عن الشيء لا يقال أنه حسن أو قبيح الا لو كان صادرا عنه باختياره ، حاشية محمد عبده ص ١٨٠ ، وهو أيضا موقف بعض الاشاعرة مثل الرازى في « المعالم » وتخصيص المسالتين الثامنة والتاسعة للحسن والقبح . في باب القدر ، معالم ص ٨٣ — ٨٨ ، وهو موقف النسفى في « العقائد » ص ١٠٣ .

وجدانية لا تحتاج الى اثبات أو دليل . وانكار الحسن والقبح انكار للحرية . الحرية مقدمة والحسن والقبح نتيجة ، ولا يمكن التسليم بالمقدمات وانكار النتائج . وقد يتضخم أصل العدل حتى يضم السمعيات ، النبوات والمعاد والاسماء والاحكام بالاضافة الى خلق الانفعال . ويصبح علم اصول الدين قائما على اصلين : التوحيد أى الذات والصفات ثم العدل ، ويشمل ثلاثة أرباع العلم (٨) . وقد يتضخم أصل العدل فيصبح شاملا لكل شيء (٩) . ويبدو التعديل والتجوير بعد الارادة ويدخل معها خلق القرآن والمخلوق والتوليد والتكليف والنظر والمعارف واللفظ والاصلاح واستحقاق الذم والتوبة والنبوات والمعجزات واعجاز القرآن والشرعيات قبل أن ينتهى الكل بالامامة . لذلك يشمل لفظ العدل تجاوزا عند المعتزلة الاصول الخمسة كلها ، فهي كلها علوم العدل وكأن أصل التوحيد ذاته قائم على العدل . أصل العدل هو الشامل لكل شيء وكأن العقائد كلها عقائد العدل ، والحضارة كلها حضارة العدل وان لم يكن المجتمع كله مجتمع العدل (١٠) .

(٨) هذا هو موقف القاضي عبد الجبار في « الشرح » اذ يتحدث عن تنزيه الله عن فعل القبائح والكسب والاستطاعة وعدم ارادته للمعاصي وأطفال المشركين والآلام والعوض والاستحقاق والتكليف ، بل ويشمل الحديث اللطاف والنعم والقرآن والنبوات والمعجزات والتفسير ، وهو موقف المعتزلة بوجه عام ، الشرح ص ٢٩٩ — ٣٠٨ .

(٩) المغنى ج ٦ : الارادة ، التعديل والتجوير ٧ — خلق القرآن ٨ — المخلوق ٩ — التوليد ، التكليف ١٢ — النظر والمعارف ١٣ — اللفظ . واستحقاق الذم والتوبة ١٥ — النبوات والمعجزات ١٦ — اعجاز القرآن ١٧ — الشرعيات .

(١٠) يجعل القاضي عبد الجبار العقائد كلها على أصل العدل ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وكذلك ابن حزم وكان الفقهاء مثل المعتزلة بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف في الجبر والاختيار يقولون : ١ — الكلام في الافعال فينبغ نفينا لكونه فاعلا قبيحا كونه قادرا عليه واثباتهم فاعلا له ونفيهم قونه قادرا عليه ٢ — احكام الافعال فكله لا يخرج عن اثباتنا للحكم في فعل من الافعال ونفيهم ذلك الحكم أو نفيهم لحكم من الاحكام في بعض الافعال واثباتنا له فعلى ذلك نحن نثبت الآلام =

والعدل هو الحاق النفع بالغير لا بالنفس . العدل تحقيق علاقة

حسنة ، واعتقدوها قبيحة ونثبت وجه حسنها العوض والاعتبار ، ويعتقدون أن حسنها لكونها من خلقه تعالى فقط . ونثبت التكليف حسنا ويعتقد معتقد قبحه وأن علم من حال المكلف أنه لا يقبله . ويقول المخالف بل هو قبيح ، ونقول أنه يحسن اخضاع من المعلوم أنه يثوب ، ويعتقده غيرنا أنه قبيح ، ونقول بحسن نفيه من المعلوم أنه يثوب . ويعتقده غيرنا أنه قبيح . ونقول يحسن بنفيه أنه يكفر ويقول الخصم بل ذلك قبيح . ونقول يحسن البعثة والبرهمن يقول بقبحها . وبالعكس من ذلك تكليف ما لا يطاق فلما نعتقد قبحه ويعتقد معتقد أنه حسن ، ونقول بقبح تعذيب من لم يذنب من الاطفال وغيرهم ويقول القوم بحسنه . ونقول بقبح ارادة القبيح وقالوا بحسنها . ونقول بقبح المؤلم اذا عرى من نفع وقال القوم بحسنه . ومن احكام افعال الوجوب نحن نعتقد في كثير من الاشياء الوجوب وينفيه المخالف كقولنا في الاقرار واللفظ والاثابة والتعويض وبعثه الرسل وفيه خلاف من اقوام . وقد يعتقد في شيء انه واجب ونفى وجوبه وهو كالاصلح عند من يقول بذلك ، ويعتقد آخرون وجوب البعثة على كل حال وان لا يخالو الزمان من حجة امام وذلك عندنا جائز وليس هو من باب الواجب في كل حال . ولا يتم ذلك الا ببيان وجوه الافعال فيكون معدودا في هذا الباب . ٣ — ما يعبد الله به من الافعال الشرعية والعقلية وذلك يشتمل على ابواب منها حسن التعبد بالشرائع ، ومنها ما يجوز التعبد به وما لا يجوز ، ومنها الطريق الى معرفة المبعوث ومعرفة صفاته ويدخل تحت ذلك كله ما يفعل بالنبوات وما يعلم بالشرع دون العقل ، وبالعقل دون الشرع وفيه ايضا بيان من صفة التكليف والشروط الراجعة الى المكلف والمكلف . ٤ — ١ — ما يضاف اليه تعالى وجوبا ، ليس وجوب الفعل الذي هو حكم من احكامه وانما ما لا تصح اضافته الا اليه بأن لا يدخل جنسه تحت مقدور العباد يلا يمكن اضافته الا الى الله ب — ما يضاف اليه على وجه يحسن دون وجه يقبح ، ويدخل في هذا كثير من الفصول المتقدمة ، الكلام في التعديل والتجويز ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ ، وتحيرت المعتزلة القائلون بالاصلح وبابطال المحاباة في وجه العدل في ١٦ باب ١ — العدل في ادامة العذاب ٢ — العدل في ايلام الحيوان ٣ — العدل في تبليغ المعلوم أنه يكفر ٤ — العدل في المخلوق ٥ — العدل في اعطاء الاستطاعة ٦ — العدل في الارادة ٧ — العدل في البذل ٨ — العدل في الامر ٩ — العدل في عذاب الاطفال ١٠ — العدل في استحقاق العذاب ١١ — العدل في المعرفة ١٢ — العدل في اخلاق احوال المخلوقين ١٣ — العدل في اللطف ١٤ — العدل في الاصلح وأن العدل في نسخ الشرائع ١٦ — العدل في النبوة ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ .

بين طرفين ، طرف عادل وطرف معدول به أو علاقة تساوى فى العدل بين الطرفين . ولكن من هما الطرفان ؟ الانسان الكامل والانسان المتعين ؟ الذات المشخص والوعى بالذات ؟ هل العدل صفة لأفعال الذات المشخص وصلتها بالانسان ؟ ولماذا لا تكون صفة العدل وصفا لأفعال الانسان فى علاقاته بالآخرين ؟ محال على الله أن ينفع ذاته أو يمنع الضرر عن نفسه . العدل إذن بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة لله . العدل مجاز فى الله وحقيقة فى الانسان (١١) . وهو مبدأ عام بدليل وجوده كاسم

(١١) فى بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة . اعلم أن الذى يختص بهذه الصفة من الأعمال كل فعل ينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فانه لا يوصف بذلك ، التعديل والتجوير ص ٤٨ ، جميع ما يفعله سبحانه عدل لانه يفعله إما لمنفعة أو لمضرة ، جميع أفعاله عدل وحكمة . فأما وصفه تعالى بأنه عدل فمجاز أقيم مقام وصفه بأنه عادل . وأما قولنا عن أكثر الاصول الخمسة أنها علوم العدل فإنا نقصد به غير ما تقدم ذكره وهو العلم بتنزيه الله عن كل قبيح على اختلافه وأن أفعاله لا تكون إلا حكمة وصوابا ، التعديل والتجوير ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥١ ، ويقال فى المؤمن الذى يستحق الثواب بأنه عدل ويراد بذلك أنه مستحق للمدح ، التعديل والتجوير ص ٤٩ ، العدل فى اللغة بمعنى المثل أو المعدول ، وهو مصدر أقيم مقام الاسم . والله عدل بمعنى العادل أو ذو العدل ولولا ورود الشرع بتسميته عدلا ما جاز إطلاق المصادر فى أسمائه . واختلف فى المعنى . ما هو الى الفاعل أن يفعله ، ولكن حتى المعصية ؟ هى عدل من الله وكسب من الانسان أو عدل دن أفعالنا ما وافق أمر الله وظلم ما وافق نهيه . وعند الكعبى العدل هو التسوية بين العباد فيما يرتاحون اليه من إزاحة العلل والتوفيق والهداية ويلزمه ألا يكون الانسان عادلا ، الاصول ص ١٣١ — ١٣٢ ، والظلم لغة وضع الشيء فى غير موضعه . واختلفوا فى الظالم : ١ — حقيقة من قام به الظلم بـ . فاعل الظلم (القدرية) ، الاصول ص ١٣٢ — ١٣٣ ، باب الكلام فى تقدير أعمال العباد والاستطاعة والتجوير ، الابانة ص ٤٩ ، باب الكلام فى التعديل والتجوير ، الابانة ص ١١٥ — ١٢٢ ، باب القول فى التعديل والتجوير ، الارشاد ص ٢٥٧ — ٢٨٦ ، الكلام فى التعديل والتجوير ، الفصل ص ٧٢ — ١٠٤ ، وتظهر فى بعض كتب الحجاج بعض مسائل العدل مثل كلام النظام فى المصلحة ، قوله فى العدل والمناقشة فى العدل وقول الاسكافى فى قدرة الله على الظلم ، الانتصار ص ٢٣ — ٢٥ ، ص ٤٢ — ٤٥ ، ص ٤٨ — ٥٠ ، ص ٩٠ .

فعل « عدل » وليس مثنى في اسم فاعل « عادل » . والعدل لا يتغير في الله أو في الإنسان . فالعدل لا يكون عدلا من الله ظلما من الإنسان أو ظلما من الله عدلا من الإنسان ، فالعدل صفة في أفعال ، أفعال الإنسان باعتباره موجودا في العالم وذلك إحالة للحسن والقبح الى موضوع الحرية من جديد . العدل هو التسوية بين العباد فالإنسان طرف مساو للإنسان ، لا طرفا أعلى ولا طرفا أقل . العدل وضع طبيعي للأشياء في حين أن الظلم وضع غير طبيعي ، وضع مؤقت يتغير الى وضع العدل كوضع طبيعي . ولكن هذا التغير لا يحدث الا بفعل الإنسان أي بإرادته الحرة ، والعودة الى المقدمة الأصلية التي يركز عليها العدل ، وهي الحرية .

٤ — هل هي اصل مستقل ؟

تعتبر مسألة السمع والعقل إحدى الأصول الكبار التي تختلف عليها الفرق مل التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو الإمامة (١٢) . والحقيقة أن مسألة السمع والعقل ليست موضوعا مستقلا يظهر في مصنفات علم الكلام كما يظهر التوحيد بل هي منهج وليست موضوعا ، منهج يتخلل الموضوعات كلها دون أن يفرد له باب خاص . أو على الأقل هي أقرب الى المنهج منها الى الموضوع الذي يحدد وسائل المعرفة ومصادرها ومبادئها . . . الخ (١٣) . فالادلة نوعان : سمعية وعقلية . ولا ثبات شيء لابد

(١٢) القاعدة الرابعة — السمع والعقل والرسالة والامانة ، وهي تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصلاح والاصلاح واللفظ والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٢ .

(١٣) اعلمتم من جهة السمع أو من جهة العقل ؟ فان قالوا من جهة العقل غلطوا وأخطأوا فان هذا لا يعرف من جهة العقل لانه خبر عما كان في القديم . وان قالوا من جهة السمع والنقل قيل : فكيف يكون قولكم صحيحا وقول غيركم خطأ ؟ التنبيه ص ٢٨ ، فلا يعارض الا دليل قطعي يتولا أو عقلا ، شرح الفقه ص ٦٢ .

من الاعتماد على هذين النوعين من الأدلة ، ولنفيه لابد من تفنيد الأدلة النقلية أولا ، ثم العقلية ثانيا . مسألة العقل والنقل اذن مسألة منهجية خالصة ومنها جاءت تسمية مشكلة « العقل والنقل » من أجل حل التعارض بين الدليل العقلي القاطع والدليل النصي المتواتر ، وتكون أفضل في نظرية في التفسير منها في الحسن والقبح العقليين (١٤) . فان اختلفت الاسماء فانها تدل على مسألة واحدة وهى الصلة بين العقل الانسانى والوحى او ان شئنا تضع من جديد مشكلة المعرفة ، الصلة بين المعرفة عن طريق الوحى والمعرفة عن طريق العقل . تدخل في جميع مسائل علم أصول الدين ، في نظرية العلم في مسألة النظر والمعارف ، والمسائل التى عرفتها المؤلفات المتأخرة في نظرية العلم والبحث عن المعرفة الضرورية وبداهات العقول والاخبار المتواترة والصلة بين الدليل النقلى الفعلى وادليل العقلى القطعى (١٥) . كما تظهر في لمقدمات النظرية في نظرية التكليف ضمن واجبات المكلف واساسها في المعرفة او النظر والاستدلال . وتدخل في التوحيد في تأويل الصفات عقلا وفي الاعتماد في خلق الافعال على الأدلة النقلية او الأدلة العقلية ، النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل ، بل ان القرآن نفسه يدخل في باب العقل (١٦) .

بل ان السمعيات أيضا مرتبطة بموضوع العقل والنقل ، فالنبوة ووجوبها ، والمعاد ومعناه ، والايمان والعمل والامامة كلها ، هل تثبت

(١٤) هذا هو موقف حسين الجبر اذ يقول : الباب الثالث ، في رد شبه عن نصوص شرعية تعتهد في الاعتقاد أو التوفيق بينهما وبين ما يثبت بالدليل العقلى القاطع مما ينافى المعانى الظاهرة لتلك النصوص ، الحصون ص ٩٩ .

(١٥) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، في مبحث النظر ومعرفة الله ، التحقيق ص ١٤٣ .

(١٦) فصل في القرآن وذكر الخلاف فيه . ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن . وباب العدل كلام في أفعاله وما يجوز أن يفعل وما لا يجوز ، وأيضا فانه من نعم الله ، فاليه يرجع الحلال والحرام وبه تعرف الشرائع والاحكام ، الشرح ص ٥٢٧ ، فالقرآن مطابق للصالح ، الشرح ص ٥٤٥ .

نصا أو اجماعا أو عقلا ؟ بل ويمتد موضوع العقل والنقل خارج علم الكلام
اذ يستعمل النص في نقد النصوص في « تاريخ الاديان » . اذا كان
الموضوع نصرانيا استعملت نصوص الانجيل ، واذا كان يهوديا استعملت
نصوص التوراة (١٧) . كما تتدخل كثير من مسائل السمع خاصة فيما
يتعلق باللغة من مباحث الاصول ، هل اللغة توقيف أم اصطلاح ، وكذلك
في الادلة الشرعية الاربع التى تبدأ بالنص ، القرآن والسنة ، وتنتهى
بالعقل في الاجماع والقياس . وظهر الموضوع في علوم الحكمة في الصلة
بين العقل والوحى أو بين الفلسفة والدين . كما ظهر في علوم التصوف
في التعارض بين علوم العقل وعلوم الذوق . ويمكن أن يقال أن التراث
كله نظرية في العقل أو نظرية في التأويل أى صلة العقل بالنقل لانه
عرض لمسائل الوحى عرضا عقليا خالصا حتى يبدو الوحى وكأنه نابع من
طبيعة العقل وحده ومبادئه العامة وقوانينه الكلية . ويبدو ذلك حتى
في الاسلوب « فان اعترض معترض وقال . . » ، « فان قال قائل » ،
« فان قيل » ، « فان قال الخصم » ، « فان اعترض أو قال » وكان
المعارض العقلى مفروض مبدئيا ، ومهمة عالم الكلام الرد عليه حتى
يمكن العثور على بنية الموضوع واتساق العقل . ونظرا لان العقل والنقل
هما منهجان عامان للتراث كله لم يدخل عند القدماء ضمن موضوعات العقل
الغائى (١٨) .

(١٧) استعمل الباقلانى لاثبات نبوة المسيح ونفى الوهيته نصوص
الانجيل ، التمهيد ص ٩٤ — ٩٦ .

(١٨) يشمل موضوع الحسن والقبح عدة موضوعات :

١ — تعريف الحسن والقبح ، هل هو داخل في الكون كثر أو في
البدن كضرر ونفع أم أنه بداهة ووجدان ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ،
الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، الملل ج ١ ص ١٢ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ،
المواقف ص ٥١٥ — ٥٣٩ .

٢ — هل هما صفتان موضوعيتان للافعال أم خارجيتان من الشرع
وارادة الله ، الجوهره ص ١١ — ١٢ .

٣ — الواجبات العقلية ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، المسائل

=

ثانيا : تعريف الحسن والقبح .

تختلف النظريات في الحسن والقبح طبقا للفرق ، وتتفاوت التعريفات لهما بين الحسن والقبح الكونيين الوجوديين أو الحسن والقبح الذاتيين النسبيين أو الحسن والقبح العقليين الفعليين . الاولى تثبت الوجود الموضوعي للشر والثانية تثبت الوجود الذاتي الحسى له ، والثالثة تجعله اقرب الى احكام العقل الثابتة والقيم المعيارية .

ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، لمع الادلة ص ١٠٨ ، النظامية ص ٣٠ — ٤٠ ،
الاقتصاد ص ٨٣ — ٨٤ ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ ، النهاية ص
٣٧٠ — ٣٩٦ ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، المعالم ص ٧٢ — ٩٠ .

٤ — تنزيه الله عن فعل القبيح ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، الحصون
ص ٢٩ — ٣٢ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الشرح ص ٢٩٩ — ٣٠٨ ،
المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٥١٥ —
٥٣٩ ، التحقيق ص ١٤٩ — ١٥٢ .

٥ — الصلاح والاصلاح ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، الحصون ص ٢٩ —
٣٢ ، الارشاد ص ٢٨٧ — ٣٠١ ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ — ١٣٦ ،
الخريدة ص ٤٢ — ٤٤ ، الجوهرة ص ١ — ١٢ .

٦ — العلة والغائية ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، الدر ص ١٤٨ —
١٥٠ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الارشاد ص ٢٠٥ ، النهاية ص
٣٩٧ — ١٦٤ ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٤٥ ،
الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، المواقف ص ٥١٥ — ٥٣٩ ، الوسيلة ص
٣٥ — ٤٤ .

٧ — الآلام والعوض (للانسان وللبهائم) ، المحصل ص ١٤٠ —
١٥٠ ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الشرح ص
٥٩٩ — ٦٠٨ ، المحيط ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، الفصل ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ،
الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، الجوهرة ص ١١ — ١٢ .

٨ — اللطف ، ومعه التوفيق والخذلان والهداية والضلال والطبع
والختم والعصمة وهى مرتبطة بخلق الافعال في افعال الشعور الداخلية ،
الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ — ١٣٦ ، الاقتصاد
ص ٨٣ — ٨٤ ، الاصول ص ١٣٠ — ١٥٢ ، النهاية ص ٣٩٧ — ٤١٦ ،
الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠٨ ، المحيط ص ٢٢٩ ، الملل ص ٣٩٧ — ٤١٦ ،
ج ٣ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٩ .

١ — النظرية الكونية .

وهى النظرية التى تثبت الحسن والقبح كموضوعات أو أشياء أو وقائع ، داخلة فى نسيج الكون سواء فى الخلق أو فى التكوين أو فى المصير والتاريخ . وفى هذه الحالة يكون الحسن والقبح العقليان هما الخير والشر الكونيان على ما هو معروف فى الديانات الشرقية القديمة خاصة المانوية وكما نقل الحكماء أو المتكلمون المتفلسفون . فالخير والشر مطلقان ، كائنان ماديان فى الوجود . هناك خير مطلق وشر مطلق ، وخير وشر ممتزجان . الخير المطلق هو العقل ذاته والشر المطلق هو مضى العقل ، الصراع بين العلم والجهل ، بين الفضيلة والرذيلة . ولما كان العقل الإنسانى يتوق الى الخير المحض ويتصل به تنتهى النظرية الكونية فى الحسن والقبح الى نظرية اشراقية فى المعرفة ، كما تنتهى الى نظرية فى الفضائل تعطى الاولوية للفضائل النظرية على الفضائل العملية . وقد يتشخص الخير والشر فى الكون فى الثقافة الدينية فيصبح الخير المحض ملاكا والشر المحض شيطانا . وفى حال الامتزاج قد يكون الخير اكثر والشر اقل كما هو الحال فى الكون ، وفى الحال الغالبة . ولا توجد حالات فى الكون يكون الشر فيها اكثر والخير اقل ، فهذه نظرة تشاؤمية تجعل الشر أساس الخير كما هى الحال فى عقيدة الخطيئة الاولى فى النصرانية . ولا توجد حالة أخرى فى الكون يتساوى فيها الخير والشر . فهذه المانوية وفرق الثنوية . ولا تختلف عن ذلك نظرية العقول العشرة ومراتب الكون عند الحكماء وتقابلها مع درجات المعرفة ومراتب الفضيلة ومراتب السعادة والشقاء فى المعاد ولكنها ادخل فى علوم الحكمة ، بعد أن انتشرت فى علم أصول الدين عند المتأخرين (١٩) . وقد يتخصص الكون ويصبح عالم الافلاك وقسمة العالم الى عالم سفلى تحت اثر الكواكب وعالم علوى ، عالم مادى وآخر روحانى مدبر الكواكب ، وان لحركاتها آثارا فى العالم من سعد ونحس ، وخير وشر ، وحسن وقبح فى الخلق ، يستطيع كل ذى

(١٩) النهاية ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ص ٣٧٧ ، ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ،
المواقف ص ٣٢٣ ، الطوالع ص ١٩٣ ، المطالع ص ١٩٥ .

عقل سليم ادراكها . غالبشر متساوون في العقل دون ما حاجة الى شارع متحكم في العقول (٢٠) . ثم زادت التناسخية على الصابئة درجة أكثر في النخصيص بالتركيز على النوع الانساني وحده ، صاحب الافعال الاختيارية والنطق والعقل في العلوم ، والقدرة على الارتفاع عن الدرجة الحيوانية الى الدرجة الانسانية أو الملكية أو الى النبوة . ويكون الارتفاع والهبوط نتيجة أو جزاء لافعاله . ليس الحسن ولتبع من الشرع ولا من العقل بل من الصور الحيوانية أو الانسانية التي تتراءى للانسان ، ولا شيء يحدث من ثواب وعقاب خارج العالم .

والحقيقة أن هذه النظرية انما ترمز على نحو كوني حسي اسطوري الى عدة حقائق . فالخير والشر بعدان للوجود . وهما في حقيقة الامر اسقاط لاحكام الافعال الخمسة في علم اصول الدين على الوجود . فالحسن والقبح في الافعال وليس في الموجودات . وان موضوعية القيم التي تركز عليها النظرية لا تعنى بالضرورة وجودا شئيا . فالوجود قد يكون شعوريا كمعان مستقلة ومناطق وجود في الشعور . اما تشخيص القيم فانه يحدث نتيجة الفكر الاسطوري الذي يمتزج فيه العقل بالاشراق ، والفلسفة بالتصوف كما هو الحال في الفلسفة الاشراقية . والشيطان تجسيم للشر وصورة فنية له تشير الى القبح كصفة للفعل أو كوضع اجتماعي . فالشر لا صانع له بل هو بناء اجتماعي أو فعل في موقف انساني دون ما حاجة الى ارجاع ظواهر الوجود الى علة خارجية (٢١) . وان اثبات الوجود الموضوعي للخير حق ولكن الخطأ في اثبات الوجود الموضوعي للشر . ولا يعنى ذلك اثبات وجودين ، وجود الاشياء ووجود الخير بل هو وجود واحد لان الخير طبيعة الاشياء والشر طارئ عليه ، والحسن هو الاصل والقبح غياب له أو احدى درجاته . ان اثبات

(٢٠) هذا هو موقف الصابئة ، النهاية ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، الغاية ص ٢٣٢ .

(٢١) يتهم الاشاعرة القدريّة بانهم زعموا ان الله يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر ، الابانة ص ٧ .

خير شيئى يتضمن اثبات شر شيئى فى حين أن الشر لا وجود له فى العالم أو فى الشعور لأن الشر ليس معنى بل هو غياب معنى ، ليس وجودا بل عدم . واثبات خير وشر شيئين معتزجين يخرج الحكم القيمى من الأفعال الى الأشياء أى أنه يقوم على خلط بين عالم الإنسان وعالم الأشياء ، وتشخيص للطبيعة على مستوى القيم أو تشخيص للقيم فى الطبيعة . كما أن موضوعية القيم تنفى ذاتيتها الخالصة وكان الإنسان خارج اللعبة وأن الخير والشر كونيان غير ذاتيين ، يظهران فى وجود الإنسان كظواهر كونية وليس كأفعال إنسانية نتيجة لحرية الإنسان واختياره وبناء على عقله وقدرته على التمييز . كما أن موضوعية القيم ليست نتيجة لآثار الكواكب العلوية على الكوكب السفلى وهو الأرض . فالأفلاك موضوع لدراسة علم الفلك . وكل ما يقال عن أثرها فى الأرض ما هو الا تشخيص لها . فالأعلى يحكم الأدنى . والحقيقة أنه على الأرض يسود الفعل الحر ، ويقرر الإنسان مصيره . ولا مكان فيها للحظ أو النحس . الحظ وقوع نتيجة غير متوقعة يرضى عنها الإنسان لفعل حر ، والنحس حدوث نتيجة لفعل حر لا يرضى عنها الإنسان . ان النظرية الكونية سواء عند الفلاسفة أو الصابئة أو التناسخية نظرية غيبية تقوم على الإيمان بالغيبيات ، لا يساندها عقل ولا يؤيدها برهان ، ولا تنتج عن ممارسة الحرية الإنسانية . كما لا تعنى موضوعية القيم حصول أفعال فى الإنسان ليس هو صاحبها كما هو الحال فى نظرية التناسخ . فإذا كانت القيم تفعل فيه فذلك إسقاط للحرية أو تنكر لها . الحسن والقبح حكمان للأفعال التى يأتى بهما الإنسان ممارسا لحرية معتدا على عقله وتمييزه .

وفى الوقت نفسه لا يعنى اثبات صفات موضوعية وقيم مستقلة وجود مثل أفلاطونية يتأملها العقل ويبيغها الروح وينسحقها الفكر بل هى معان مستقلة فى الشعور وبواعث على السلوك وأنظمة مثالية للعالم يتحقق فيها نظام الطبيعة الإنسانى فى كماله . ولما كانت القيم نظريات سلوك وتوجيهات فعل فهى ليست للتأمل والتعبد لكائنات مشخصة قيمتها ليست فى معرفتها بل فى تحقيقها . ان اثبات صفة موضوعية لا تعنى انحراف الذات فى تأملها بل تعنى تمثل الجماعة لها . والوجود الموضوعى للقيم ليس من

أجل تمتع الفرد بها تمتعا فرديا وتلذذا شخسيا بل من أجل تحقيق الجماعة لها . بل ان هذا التمتع الفردي تطهر وانعزال وتصوف واشراق . فجماعية القيم امتداد وانتشار وتحقق ثان لفرديتها . ان حركة القيم ليست حركة رأسية من أسفل الى أعلى ، في التعبد والتأمل حتى تحدث حركة مقابلة من أعلى الى أسفل في الاشراق والرؤية ولكنها حركة افقية من الامام الى الخلف في التأخر أو من الخلف الى الامام في التقدم .

٢ - النظرية الحسية .

وهي النظرية النسبية الذاتية على عكس النظرية السابقة والتي تجعل الحسن والقبح هما اللذين والمؤلم والنافع والضرار وهي النظرية النفعية الحسية . فعلى مستوى الحس يكون الحسن هو اللذيذ والقبح هو المؤلم . وعلى مستوى النفع يكون الحسن هو النافع والقبيح هو الضار ، وقد يعبر عن ذلك بالمصلحة والمفسدة ، فالحسن هو المصلحة والقبح هو المفسدة . وقد يتحدد الحسن والقبح بهدى ملائمة الغرض ومنافرتة . فما اتفق مع الغرض يكون هو الحسن وما نافرته يكون هو القبيح (٢٢) . وبطبيعة الحال لا يوصف فعل الله بالحسن والقبح بهذا المعنى لفتنزه عن الغرض وانه لا تجرى عليه الملائمة والمنافرة وبالتالي فهي صفات للافعال الانسانية . ويدل ذلك على ضرورة اثبات الحرية قبل العقل ، والاختيار قبل الحسن والقبح . وهي النظرية نفسها التي سادت في كبرى الحركات الاصلاحية الحديثة مع تأسيسها على العقل والبداهة والوجدان ، بالاضافة الى الجمع بين القيم الثلاث الحق والخير والجمال . فالحسن هو الجميل والنافع

(٢٢) ملائمة الغرض ومنافرتة وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة ، وذلك ايضا عقلي ويختلف الاعتبار . فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافقة لغرضهم فقد قام بها هو مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم ، الدر ، ص ١٤٩ ، الحسن والقبح ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرتة ، الملل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشية الكنبوي ص ٢١٠ — ٢١١ ، الاقتصاد ص ٨٥ — ٨٦ ، وهو معنى عقلي ، المحصل ص ٨٥ — ٨٦ ، المواقف ص ٣٢٤ ، وتوجد المعاني الثلاث في شرح الدواني ص ٢٠٩ — ٢٢٦ ، الطوالح ص ١٩٥ — ١٩٦ .

والخير ، والقبيح هو القبيح والضرار هو الشرير . وهذا هو الذى يميز بين الانسان والحيوان (٢٣) . الحسن والقبح خبرتان حسيتان وعقليتان معا . هناك الحسن والقبح الحسيان فى المجال وفى الطبيعة ، والحسن والقبح المعنويان فى السلوك والعلاقات الانسانية . وتتراوح مراتب الحسن والقبح . فالقبح الحسى قد يكون قبحا معنويا مثل الافراط فى الطعام والحسن المعنوى قد يكون قبحا حسيا مثل مشاق العمل . ينطبق الحسن والقبح على الافعال كما ينطبقان على الاشياء . فان كان الحسن والقبح هما اللذيق والمؤلم أو النافع والضرار فهما احساسان بديهيان يشترك فيهما كل موجود حى يتميز بهما الانسان عن الحيوان خاصة قوة الوجدان ومرتبة الجمال والقبح . لقد عرف العقل البشرى هذا التمييز بين الضرار والنافع ، بين الشر والخير ، بين الرذيلة والفضيلة ، وهو تمييز يقوم النظر به نظرا للتفاوت الفكرى بين العقول . بهما شقاء الانسان وسعادته ، وقام عليهما العمران البشرى .

ويمتاز هذا التعريف بأنه مادى حسى قريب يجعل الحسن والقبح قريبين من الافعال وواقعيين فى الحياة المادية بعيدا عن الصورية والشرعية والقانونية وعلى عكس النظريات الكونية الاسطورية . كما أنه تعريف غائى نظرا لان الملائمة والمنافرة طبقا للغاية . فالفعل المحايد فعل عاith ، خال من للغاية . بل انه لا يسمى فعل لان الفعل هو بالضرورة الفعل

(٢٣) حسن الافعال وقبحها ، جمال المعقولات وقبحها ، الحسن والقبح يعنى اللذيق والضرار والمؤلم ، الحسن واللذيق المستقبح فى نظر العقل ، تميز العقل بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، معرفة واجب الوجود وصفاته الكمالية بالعقل وحاجات الانسان ومخاوفه وقواه الثلاث ، اعتدال الذاكرة والمخيلة والفكرة وانحرافها ، تفاوت عقول الناس وما لا تصل اليه وما اتفقت عليه ، افساد الوثنية عقول الناس وعجزها عن معرفة الله والحياة والآخرة ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدى النبوة ، والنبوة وتحديدها للعقائد والجزاء وأنواع الاعمال وذلك المعين هى النبى ، الرسالة ص ٦٦ — ٨٢ وواضح من هذه العناصر تعريف محيد عبده للحسن والقبح طبقا للتعريف الاشعرى القديم أى النظرية الحسية مع تأسيسها على العقل اعتزالا وعلى الوجدان معاصرة . وواضح أيضا تداخل الموضوع مع النبوة . انظر أيضا الفصل التاسع تطور الوحى .

الغائى . وهو تعريف انسانى خالص يجعل الحسن والقبح انسانيين ، لا يصفان افعال الله او افعال الجمادات بل افعال الانسان (٢٤) .

ولكن عيوب هذا التعريف أكثر . فهو تعريف فردى يجعل الفرد هو مدرك الحسن والقبح دون الجماعة في حين ان الحسن والقبح ادراك جماعى ووجود فى التاريخ . يوقع هذا التعريف فى الفردية ، وليس القبح الفردى قبحا عينيا . ثم يحدث بعد ذلك خطأ فى التعميم والانتقال من الفردى الى العام ومن الجزء الى الكل . بل ان الفرد ذاته قد يتغير من حال الى حال طبقا لاحواله النفسية ويغير احتياجاته ومصالحه وأهدافه طبقا لمراحل عمره واوضاعه الاجتماعية . بل وتتغير طبقا لادراك الفرد من حين الى حين وانتقال لاحكام من لفهوض الى الوضوح ، ومن الخفاء الى الجلاء أو العكس (٢٥) . وهو تعريف نسبى

(٢٤) يعتبر الآمدى ذلك من عيوب التعريف ، ويطبق الغرض على الله اذ انه يستحيل أن يعقل الله الغرض وبالتالي يفعله المعبود اما بالنسبة لان كونه أولى من لا كونه مما يوجب افتقار الله اليه أو بالنسبة الى أن لا كونه أولى من كونه أو متساويان وهو نفى للغائية كما أن جعل الغاية والغرض انساني يضع سؤالا عن الغاية من الجمادات والعناصر والمعدنيات وهي لا تشعر بلذة أو ألم أو صلاح أو مفسدة واما فائدة للحيوان أو تكليف الانسان بها يجد فيه من الآلام . الغاية ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، الحسن والقبح ثابتان فى الشاهد بمقتضى العقل ، واما فى حق الله فهو غير ثابت . ويعطى الرازى لذلك حجتين : ا — اللذة والسرور ببداهة العقل والألم والغم بالفطرة ب — حتى الحسن والقبح الشرعيان يقومان على الثواب والعقاب وهما بالعقل ، معالم ص ٨٣ — ٨٥ .

(٢٥) يعتبر الغزالى ذلك أولى غلطات الوهم . فان الانسان قد يطلق القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير . فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحضر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بأنه قبيح . وقد يقول أنه قبيح فى عينه وسببه أنه قبيح فى حقه بمعنى أنه مخالف فى نفسه فيضيع القبح الى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق . فهو مصيب فى اصل الاستقبح ولكنه مخطئ فى حكمه بالقبح على الاطلاق وفى اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشؤه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن فى بعض أحواله غير ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه ، الاقتصاد ص ٨٦ — ٨٧ ، غاية ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

وذلك لان الملائمة والمنافرة تختلف باختلاف الافراد والجماعات والعصور والامكنة وليس لهما أساس موضوعي شامل . كما أن الغاية هي الوجود والطبيعة والتاريخ ولا تأتي فقط من نسبة الاهواء والانفعالات والمصالح . هي أقرب الى المبادئ العامة والغايات القصوى . وهي تعريف مادي يقصر الحسن والقبح على اللذيذ والمؤلم وعلى الضار والنافع وعلى المصلحة والمفسدة وعلى الملائم والمنافر دون أن يكون له أساس عقلي . فالغرض ليس بالضرورة الغرض المادي المباشر بل قد يكون تحقيق الغاية والرسالة في الحياة . وقد دعا ذلك إحدى الحركات الإصلاحية الى تأسيس التعريف القديم على العقل حتى يكون أكثر تأسبها وثباتا وشمولا . ولا تنقسم الغاية الى دنيا وآخره . الغاية واحدة تهدف الى الحفاظ على الوجود الانساني الذي هو وجود مستمر من خلال الافراد . الحياة واحدة والغاية واحدة . ولا يوجد في التعريف ترتيب للغايات أو سلم للقيم . اذ تترتب الغايات بين ما هو قصير المدى وما هو بعيد المدى أو بين أغراض محددة وأغراض شاملة أو أغراض خاصة وأغراض عامة . وهو تعريف ذاتي غير موضوعي يقضى على موضوعية الصفات ووجودها في الاشياء ، ويبرر غضب الناس ان لم يوافق الفعل أغراضهم . والصفات العينية ليست فقط صفات نفسية بل هي صفات طبيعية للاشياء وتعبر عن أوضاع اجتماعية . وهي أيضا صفات للانفعال ليست قائمة على الوهم والارتباطات الشرطية بل تحددها الغايات وتؤسسها الطبيعة . فموضوعيتها مؤسسة بالعقل والغاية والطبيعة ، في الذهن الانساني وفي ميدان القيم وفي عالم الطبيعة (٢٦) . وان الرجوع الى الطبع كمحل للصفات الذاتية للانفعال لا يعنى اسقاطها على الطبيعة الخارجية وانها وجود ذاتي خالص . فللصفات وجود موضوعي من طبيعة الانسان . وطبيعة الانسان ليست ذاتية فحسب بل هي حقيقة الوجود . والصفات النفسية وان كانت كذلك فانها تنشأ

(٢٦) هذا هو الانتقاد الذي يوجهه الغزالي بالفرقة بين المقارنة الذاتية والارتباط الموضوعي ، الاقتصاد ص ٨٧ - ٨٨ .

من التكوين البدنى للجسم والاثارة الحسية واختلال النسب في مكونات الدم وزيادة طراوة الدماغ بل هي صفات شسعرية تجاوز الوهم ولها استقلال موضوعى بحكم الفطرة والطبع والعقل والقيمة . واذ يتضمن الموقف الخلقى الباعث والحكم والواقعة الخاصة والنتيجة . وهذا كله لا يعنى غياب صفة الموضوعية للفعل والبناء الموضوعى للواقعة الخلقية . وهو تعريف لا عقلى ليس له اى مقياس آخر شامل وعام . فالصفات النفسية ليست وهما أو خيالا وانما هي قائمة على الترابط الشرطى وتداعى المعانى وهى أيضا ماهيات مستقلة في الشعور . ويغفل فيما اخرى مثل التضحية والايثار القائمة على قبول التكليف بأفعال تجر الآلام والمتاعب والمشاق والافواج عن رضى . فالاتفاق مع الغاية قد يسبب المضرة الوقتية ، ومن هنا كانت ضرورة سلم القيم . قد يجعل هذا التعريف الإنسان يكفر اذا ما أدى الفعل الشرعى الى عدم اتفاق مع الغرض . فالنافع والضار أحد أوجه الحسن والقبح ولكنهما ليسا مساويين للحسن والقبح . ولم يحدث استقرار كامل للمعادات والقوانين حتى يمكن اصدار الاحكام العامة على الحسن والقبح والملاءمة والمنافرة . فقد تنقضها بعض الوقائع حتى ولو كانت واقعة جزئية واحدة . وماذا عن الحكمة الالهية ، وهى الغائية فى الطبيعة ، والعلم المسبق والارادة المسبقة التى تشملها الحكمة ويظهران فى قوانين الطبيعة الثابتة ، الحكمة التى تجعل الحسن والقبح أقل مباشرة وأبعد نظرا من الملاءمة والمنافرة للغرض ؟ ويضع هذا التعريف الحسن والقبح متقابلين ، ويثبت وجود كل منهما على المستوى نفسه فى حين أن القبح ليس ما يقابله الحسن . هذا تعريف بالضد ولكن القبح أصلا لا وجود له . فالقبح درجة من درجات الحسن أو هو غياب مؤقت للحسن أو هو وجهة نظر فردية خالصة قائمة على الهوى أو الغرض أو المصلحة . ليس القبح أعم من الحسن ، وليس الحسن أخص من القبح لان الحسن هو الاساس والقبح هو الاستثناء . والخطر من ذلك هو نسبة الشر الى غير مصدره مثل الدهر أو الفلك ، وبالتالي للحاق ببعض الجوانب الاسطورية فى النظرية الكونية ، مع أن الشر مصدره اجتماعى . يغفل التعريف الاوضاع الاجتماعية ، وأن الحسن والقبح مشروطان بالاستعمال

الاجتماعى وبالاتفاقات والمواضعات (٢٧) . تنشأ القيمة فى المجتمع ، وتلقن فى مناهج التربية ومع ذلك تظل الصفات النفسية للافعال وان كانت مكتسبة من التجارب فى نشأتها ، وينقصها العموم ، مستقلة بذاتها ، يمكن للعقل ادراك عمومها وشمولها . ان الصفات الموضوعية للاشياء او الذاتية للافعال لا تأتى من التقليد او التعصب او الهوى او التحزب او التحيز بل هى صفات تأتى من الغايات وتنبع من طبيعة الانسان الاولى (٢٨) . وقد يكون الهدف من النظرية الحسية توجيه وعى الناس نحو الحسن المباشر دون الذهاب الى ما وراء ذلك من غايات بعيدة يدركها العقل وتتجاوز اللذة والالام والنفع والضرر كحاجات للبدن .

٣ — النظرية العقلية .

وتمثل رد فعل طبيعى على النظريتين السابقتين الكونية الاسطورية ، والحسية النفعية المباشرة ، تجعل الحسن والقبح عقليين اما تعبيراً عن الكمال والنقص النظرى العام او كاحكام للافعال . فقد يكون الحسن

(٢٧) معظم هذه الانتقادات ضد دفاع الغزالى عن النظرية الحسية . والعجيب أنه يقر بعضها مثل الاساس الاجتماعى للحسن والقبح اذ يقول « ان ما هو مخالف للاغراض حتى جميع الاحوال الا فى حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال فى نفسه واستيلائه على ذكره فيقضى مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً فى كل حال وأن قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعنى زائد . وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب فى بعض الاحوال ولكن لو دفعت تلك الحالة ربها نفع طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من أول الصبأ بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه الكذب قبيحاً فى نفسه ، وأنه لا ينبغي أن يكذب فقط فهو قبيح ولكن بشرط الملازمة فى أكثر الاوقات وانها يقع نادراً فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس فى طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً » ، الاقتصاد ص ٨٧ .

(٢٨) يكشف الغزالى عن دور التعصب للمذاهب ولادلتها فى قبول او رفض الآراء ، يتعصب المعتزلى لمذهبه ضد الاشعرى فلا يقبل فكرة حتى ولو كانت معقولة من المذهب المضاد والعكس صحيح ، الاقتصاد ص ٨٧ — ٨٨ .

والقبح تعبيرا عن صفتى الكمال والنقص . فالعلم حسن والجهل قبيح . ولا نزاع فى أن العقل يدركه بصرف النظر عن الملازمة والمنافرة والمدح والذم . فهى صفات حقيقية وليست اضافية وبالتالي فهى كذلك عند جميع العقول ولا تختلف بالنسبة الى الاشخاص على عكس الملازمة والمنافرة التى تختلف بالنسبة للأفراد وبالنسبة الى المدح والذم اللذين يختلفان بالنسبة الى الشرائع . فكمال الطبيعة أو نقصها نتيجة للفعل الانسانى الايجابى أو السلبى وليس كمالا أو نقصا مباشرا . والطبيعة الانسانية قادرة على مثل هذا الكمال (٢٩) . وهو تعريف اقرب الى العقل ولكنه يظل عاما دون تفصيل فى السلوك البشرى وأنواع الاحكام للامعال والتروك على حد سواء . كما أن الاحكام تنقصه ، أحكام المدح والذم أى قيمة الامعال الذاتية فى السلوك البشرى .

لذلك تبدو النظرية العقلية أكثر احكاما وتفصيلا فى الاحكام الخمسة فى علم أصول الفقه . وهنا تبدو وحدة علم الاصول . فالحسن والقبح ما يتعلق بهما من مدح وثواب . وينطبق على الامعال الشرعية الخمسة : الواجب ، والمندوب ، والمباح ، والمكروه ، والحرام (المحذور) . فالحسن هو الواجب والقبيح هو المحذور وهما القطبان اللذان يشملان المدح والذم عند الفعل أو الترك . لذلك ركزت عليهما النظرية العقلية دون المندوب والمباح والمكروه باعتبارها فرع . فالمندوب فرع على الواجب ، والمكروه فرع على المحرم ، والمباح هو فرع على نفس الاصل (٣٠) .

(٢٩) صفة الكمال والنقص مثل العلم حسن والجهل قبيح ، ولا نزاع فى أن مدركه العقل ، الدر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشية الكنبوى ص ١٩٣ — ١٩٦ ، ص ٢١٠ ، وهو معنى عقلى ، المحصل ص ١٤٧ ، المواظف ص ٣٢٣ .

(٣٠) تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا أو الذم والعقاب كذلك ، الدر ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، حاشية الكنبوى ص ٢١١ ، المحصل ص ١٤٧ ، وهذا محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى ، المواظف ص ٣٢٤ ، وهو موقف المعتزلة وعلما الاصول بوجه عام . قال المعتزلة أن ما يدرك جهة حسنه

فالفعل الانساني يتراوح بين الفعل والترك في موقف من المصلحة او
المفسدة . فما تركه مفسدة فهو الواجب وما فعله مفسدة فهو الحرام .
وما تركه مصلحة فهو المكروه وما فعله مصلحة فهو المندوب . وما لا
يدخل في الفعل او الترك في المصلحة او المفسدة فهو المباح . فالواجب
فعل ترك وليس فعل اتيان لدرء المفسد قبل ان يكون لجلب المصالح
والحرام فعل اتيان وليس فعل ترك لجلب المصالح قبل ان يكون لدرء
المفسد مون ثم يكون الترك أولى من الفعل ، ويكون الترك فعلا أولى
بالفعل من الفعل . والواجب والمندوب متقابلان في الترك والفعل وفي
المفسدة والمصلحة لما كان الواجب تركه مفسدة والمندوب تركه مصلحة .
كما أن المحرم والمكروه متقابلان أيضا في الفعل والترك وفي المفسدة
والمصلحة لما كان المحرم فعله مفسدة وكان المكروه تركه مصلحة . ويتفق
الواجب والمكروه في أن كليهما ترك ولكن يختلفان في المفسدة والمصلحة ،
فالواجب تركه مفسدة ، والمكروه تركه مصلحة . كما يتفق المندوب والمحرم
في أن كليهما فعل ولكن يختلفان أيضا في المصلحة والمفسدة ، فالمندوب فعله
مصلحة والمحرم فعله مفسدة . أما المباح فهو خارج الفعل والترك كما
أنه خارج المصلحة والمفسدة هو الفعل الطبيعي الذي يعبر عن وجود
الانسان في العالم خارج للعقل وخارج الارادة بالجسوء الى الفطرة وبالعودة
الى الاشياء (٣١) .

أو قبحه بالعقل ينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على
مفسدة فواجب أو فعله فحرام والا فان اشتمل على مصلحة فمندوب
أو تركه فمكروه والامباح . وأما ما لا يدرك جهته بالعقل فلا يحكم فيه
بحكم خلاص تفصيلي في فعل فعل . وأما على سبيل الاجمال فقول بالحظر
والاباحة والتوقف . دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه فيحرم
كما هو في الشاهد ، المواقف ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(٣١) يمكن رؤية التقابل والتوازي في الاحكام الخمسة في الفعل
والترك أو في المصلحة والمفسدة على النحو الآتي :

١ — بنية الاحكام الخمسة . وتنطبق هذه الاحكام الخمسة على افعال الانسان وليس على افعال الله لانها احكام لافعال القصد والارادة . وان كان لابد من وصف افعال الله بالحسن والقبح فان ذلك يكون نتيجة لاسقاط الانسان وصف افعاله على غيره وليس لانه يصح من الله ان تقع افعاله حسنة لها صفات زائدة على حسناتها الا العقاب ثم تكون في هذه الحالة تفضلا ورحمة واحسانا وليس وجوبا فذلك اذا اسقاط مطلوب اى اسقاط افعال الانسان على الله ثم قلبها بدلا من ان تكون وجوبا ايجابا ام سلبا تكون عطاء وكرما . وكيف يكون الله لطيفا بنفسه ان كان اللطف للغير ؟ فان لم تجز عليه الافعال صلاحا مثل النواهل فذاك ايضا اثبات لوجود الافعال صلاحا عند الانسان ثم نفيتها عن الله كأحد مظاهر النقص مع ان افعال الله اختيار لا وجوب اى انها تشترك افعال الانسان في حرية الاختيار ، وكان الحرية اسقاط مقبول من الانسان على الله والوجوب اسقاط مقبول من الله على الانسان . ان موضوعات الفعل الارادى القصدى الذى يتصف بالحسن والقبح وأنواع الافعال المستقبلية لاحكام الوجوب والندب والاباحة كلها احكام للفعل الانسانى وليست لافعال مطلقة للذات الشخص الا بالاسقاط . فاذا ما ادى الاسقاط الى التشبيه ترك الاسقاط واستعمل التنزيه المطلق بالفصل بين المستويين . فافعال الله لا يصح فيها وجوب او الجاء او

المصلحة والمفسدة		الفعل والترك	
واجب	×	تركه	×
مندوب	×	فعله	×
باح	×	تركه	×
مكروه	×	فعله	×
محرم	×		

ضرر أو نفع أو تستحق المدح والذم أو تجوز عليه المشقة والنصب . ولا توصف أفعاله بأنها ندب . ولا يفعل القبيح بل لا يختار بين الحسن والقبيح . أفعاله تفضل ويدخل في ذلك بداية الخلق والتكليف . لا يجب عليه إلا ما أوجبه بالتكليف والتمكين والالطاف والاستحقاق والآلام والاعواض . والخلاف فقط في وجوب الاصلح ، وكان وجوب الاصلح وحده هو الذى لا يتم الاسقاط فيه من الانسان على الله . ولا يجوز عليه الترك لاستحالة كونه قادرا بقدرة حالة في محل أو ينتابه العجز . كل ذلك في الحقيقة تنزيه لله عن الوقوع في التشبيه بالانسان في الافعال . ويكون في هذه الحالة كل خطاب الانسان عن الله مجازا مقلوبا . أحكام الافعال اذن هي أحكام انسانية خالصة تصف الافعال وهي تتحقق وتتحول الى ابنية في الواقع ، وليس منها وصف لله سواء كانت حسنا أم قبحا . هي أفعال انسانية خالصة وليس منها لله شيء لطفا أو صلاحا . اللطف ان وقع فانه لتحبيب الافعال الى النفس والصلاح انها يقع تحقيقا لصلاح الانسان . بل ان الخلق ذاته انها هو لاثبات ان الذات لا بد لها من موضوع يدركه وان الموضوع لا بد له من ذات تدركه وان الحقيقة هي علاقة بين الذات والموضوع . وان كان الموضوع ذاتا تكون الحقيقة علاقة بين الذات . والواجب لا يثبت ابتداء الالفة بها في ذلك التكليف . فغاية التكليف الفعل والتحقيق وأداء الرسالة وتحقيق المثال الى واقع ، والواقع الى مثال . والاثابة والتعويض كل ذلك داخل في بنية الفعل الانساني الذى هو مقدمة لنتائج ، والذى تتداخل فيه الافعال سلبا وايجابا طالما تتم في الزمان (٣٢) .

وكل فعل حسن أو قبيح ينقسم الى قسمين . فعل يحسن لامر يخصه مثل الاحسان وفعل يحسن لكونه لطفا أو مؤديا الى فعل حسن مثل ذبح البهائم . والقبيح أيضا على ضربين . أحدها يقبح لامر يخصه

(٣٢) المغنى ج ٩ ، التعديل والتجوير ص ٣٤ — ٣٨ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، ووصفنا لهذه الامور بأنها تفضل مجاز ، الاصلح ص ١٢ ، ص ٥٣ — ٥٥ ، استحقاق الذم ص ١٩٨ ، المحيط ص ٢٣٣ — ٢٣٤ .

لا لتعلقه بالغير مثل كون الظلم ظلماً والكذب كذباً ، وارادة القبح والجهل وتكليف ما لا يطابق وكفر النعمة ، والثاني لتعلقه بما يؤدي اليه مثل القبائح الشرعية التي تؤدي الى قبح عقلى او الكف من الواجبات . فكذاك الواجب باعتباره فعلاً حسناً ينقسم الى قسمين : واجب لامر يحمسه مثل شكر المنعم والانصاف والتفرقة بين المحسن والمسيء ، وواجب لامر يتعلق به مثل الواجبات الشرعية وكونها محللة ولطفاً (١٣٣) . فاللطف هو الذي يمنع ان يكون الفعل محللة للفرد ومفسدة لغيره وكان اللطف هو تبرير للشر ودعوة لقبوله ما دام الصلاح للفرد والفساد للغير ، قسمة غير عادلة في اصل العدل ! باخذ الانسان النصيب الاوفى وبطلب من الآخر الصبر والسلوان .

وقد تكون القسمة ثلاثية ، وبالتالي تنقسم الواجبات العقلية الى ثلاثة اضرب : ما يجب لصفة مثل رد الوديعة وشكر النعمة ، وما : لكونه لطفا في غيره كالنفل في معرفة الله والشرعيات ، وما يجب من حيث كونه تركا كالقبيح وتحزرا من فعله ، وهو الواجب عن طريق نفى النسيء . فالترك فعل كالفعل . وكذلك تنقسم القبائح الى ثلاثة اضرب : ما يقبح لصفة تخصه مثل كونه ظلما وكذبا وعيضا ، وما يقبح لكونه مفسدة في غيره ، وما يقبح لانه ترك لواجب معين وناف لوجوده ، فالترك ايضا فعل (١٣٤) . ولماذا لا ينقسم الترك ايضا في كلتا الحالتين الى ترك لامر يخصه والى ترك لامر يخص الغير ؟ ان ما بهم في هذه القسمة هو التفرقة بين فعل الذات للذات ، وفعل الذات للغير . فالحسن والقبح ليست فقط أفعالا فردية بل هي أيضا أفعالا اجتماعية .

ب — تعريف الاحكام الخمسة . الاحكام الخمسة يمكن ادراكها بالعقل . فبالرغم من ان الواجب والمحتلور من وضع الشرع الا ان العقل يمكن ادراكها كطرفين متقابلين بين الایجاب والسلب بل ان الاحكام

(٣٣) التعديل والتجوير ص ٥٨ ، الاصلاح ص ١٨ — ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ .

المتوسطة اختيارا مثل المندوب والمكروه يمكن أيضا معرفتها بالعقل كذلك دون أن تكون محظورة كلها أو مباحة كلها ودون أن تكون كلها على الإباحة أصلا كالمباح . هناك فرق بين الوجوب والاستحالة والامكان . فالوجوب والاستحالة هما الواجب والمحرم ، والامكان من طرف الوجوب هو المندوب ، والامكان من طرف الاستحالة هو المكروه . والمباح هو الفعل الطبيعي القائم على التوحيد بين شرعية الأشياء ووجودها دون حاجة إلى حكم قيمة من خارج طبائع الأشياء (٣٥) .

والاحكام الشرعية الخمسة نموذج للافعال الارادية القصدية بصرف النظر عن تعريفاتها المتعلقة باستحقاق الثواب والعقاب عند الفعل أو الترك في حالة الامر أو النهي أو حتى في فعل المباح على ما هو معروف في علم أصول الفقه . فالحسن والقبح مقولتان للافعال سواء كافعال اختيارية أو كافعال عاقلة . أما ما يترتب عليها من وعد ووعد فمكانها أمور المعاد وهو موضوع لاحق في علم أصول الدين يدخل في السمعيات ولا يدخل في العقلية (٣٦) . ولا تهم صيغة الافعال هل هي الامر أم لا ، فذلك بحدوث لغوية تفيد في كيفية استنباط الاحكام من النصوص وليس في ممارسة الافعال وإدراكها . ولا يهم أيضا ما يعلم منها باضطرار أو باكتساب بل المهم كيفية إدراكها عقلا . ولا يهم هل المباح داخل في التكليف

(٣٥) قال قوم : افعال العقلاء في العقل ثلاثة اقسام : واجب ومحظور ومتوسط بينهما فما دل العقل على وجوبه لا يتغير ولا يتبدل كوجوب معرفة الله وتوحيده وصفاته ، وجوب شكره على نعمه . وما دل العقل على حظره لا يتغير عن ذلك كتحرير الكفر والكفران بالنعم . واختلفوا فيما توسط . فمنهم من قال بالحظر ومنهم عيسى بن أبان وأبو هريرة . ومنهم من قال بالإباحة وهم أصحاب الرأي والبراهمة ، فالعقول طريق إلى معرفة الواجب والمحظور ، الاصول ص ٢٥ — ٢٦ ، التعديل والتجوير ص ٥٨ ، الاصلح ص ١٨ — ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٤ ، وعند النجارية وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، الأشياء على الإباحة أصلا ، الاصول ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣٦) انظر الفصل العاشر ، المعاد .

مثل باقى الاعمال الارادية والقصدية اذ انه فعل ارادى قصدى ولكنه
طابعى فطرى بلا امر او نهى وجوبا او امكانا (٣٧) .

والواجب عند القدماء ما يستحق المدح على فعله والذم على تركه .
ويوصف بانه فرض . ولا يختلف حده من جهة العقل او السمع لانهما
طريقان للعلم به وليس اختلافا في حده . والعلم بالواجب واجب كما انه علم
بان تركه قبيح لان الواجب هو ما يكون تركه مفسدة على الاقل عقلا ان لم
يكن احيانا شرعا . وبشترط ان يكون القادر على الترك والمترك واحدا
وان يكون بينهما تضاد وان يحلا محل القدرة وان يكون الفعلان مباشرين
نفي متولدين (٣٨) . والواجب هو الحسن والحسن هو الواجب (٣٩) .

(٣٧) عند ابن الراوندى وملائمة من القدرية الامر لم يرد الا بالواجب
اما النوافل فغير مأمور بها ، وعند معتزلة بغداد ، المباح ايضا امر ،
الاصول ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، ص ٢٠٨ ، الاصلح ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٣٨) استحقاق الذم ص ١٩٤ — ١٩٧ ، الواجب من جهة العقل
والسمع لا يختلف في حده لان اكثر ما فيها انهما طريقان للعلم بوجوبه
فاختلافهما لا يؤثر فيه وفي معناه . ان اضافة وجوب الواجب الى العقل
لا تغير معناه لان الغرض بذلك ان العلم بوجوبه اولى في العقل او الدال
على وجوبه معلوم بالعقل وذلك لا بوجوب مخالفة لما علم بالسمع وجوبه ،
التعديل والتجوير ص ١٧ ، والتعريفات التقليدية للاحكام الخمسة عن
الربيع استحقاق الثواب او العقاب عن الفعل او الترك كالآتي : ا —
الواجب ، ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه ، ب — المكروه ما
يستحق الثواب بفعله ولا يستحق العقاب بتركه ، ج — المباح ما لا يستحق
الثواب او العقاب بفعله او بتركه ، د — المكروه ، ما لا يستحق العقاب
بفعله وبه — تحقق الثواب بتركه ، ه — المحرم (المحظور) ما يستحق العقاب
بفعله وبه — تحقق الثواب بتركه ، الاصلح ص ٢٧ ، ص ٧٢ ، استحقاق
الذم ص ١٨٥ — ١٩٤ ، القول ص ٥٣ ، التعديل والتجوير ص ٨ ، ص

٤٣ ، ص ٤٦ ، وانظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse, PP 356 - 373
وقد اثرنا في العرض الترتيب النازل من الاجاب الى السلب ، من الواجب
حتى المحرم وليس الترتيب المتقابل الواجب ثم المحرم ، والمندوب ثم المكروه
واخرا المباح .

(٣٩) ان الحسن لا ينفك عن الوجوب في الواجبات الشرعية ، الوجوب
يتفرع على الحسن فلا يكون الواجب واجبا وقد يكون حسنا ، الشرح
ص ٧١ ، من حق الواجب ان يكون حسنا ، الاصلح ص ١٦ — ١٨ .

وينقسم الى ما يخص المكلف والى ما يكون حقا لغيره . وهو على ضربين
حق الله من شكل المنعم والثانى حق العباد . شكر المنعم معلوم عقلا .
ودفع الضر عن النفس والدين من الواجبات العقلية . لذلك يلزم على العباد
المصالح والالطاف (٤٠) . ويتم الواجب فى الزمان . وفى الزمان موسع ومخير
وفيه معين مضيق . الاول كقضاء الدين والثانى كرد الوديعة . الاول
يستحق الذم عندما لا يفعل مقامه ، والثانى يستحق الذم بعدم فعل
بعينه . معرفة الله من الواجب الموسع المخير (٤١) . ليست القدرة على
الواجب أو تركه تتعلق بتحريك الجسم ولكنها قدرة شاملة تضم الباعث
والغاية والتقصّد والداعى بالاضافة الى القدرة البدنية والا فقد تحليل
الفعل شموله ومستواه الانسانى واصبح فعلا طبيعيا محضاً . فمن
حق القادر أن يكون فاعلا (٤٢) . ويصح أن يعلم المكلف بما لم يفعل وان لم
يحدث منه فعل ولا ترك ، أى يظل الوجوب على مستوى المعرفة الخالصة
علما صحيحا مثل العلم باستحقاق المدح عند الفعل والذم عند الترك مع زوال
الموانع .

والمندوب هو الفعل الذى يقتضى حكما بالمدح عند فعله ، وبالتالي
يكون حسنا ولا يقتضى حكما بالذم عند تركه وبالتالي لا يكون قبيحا .
المندوب هو الفعل الحسن عند الفعل وغير القبيح عند الترك . هو فعل
تطوعى اختياري . لا يقال انه نعمة الا اذا كان احسانا . وهى النوازل
تسهيلا لفعل الواجب (٤٣) .

والمباح هو الفعل الذى لا يقتضى المدح أو الذم عند الفعل أو الترك .
ويوصف بالحسن وبالحق اذا كان المراد المذهب الصحيح والخبر الصادق

(٤٠) الاصلح ص ١٦١ — ١٧١ .

(٤١) هذا عند المعتزلة ، الشرح ص ٤١ — ٤٣ ، التعديل والتجوير
ص ٨ ، ص ٤٣ ، استحقاق الذم ص ٣٩٧ — ٣٠٨ ، عند أبى هاشم وجوب
المعرفة أنها لطف فى أداء الطاعات واجتناب المقبحات العقلية .

(٤٢) استحقاق الذم ص ٢٠٠ — ٢٣٤ .

(٤٣) التعديل والتجوير ص ٧ — ٨ ، ٣٨ — ٣٩ ، ص ٥٨ .

والفكر الصائب . والفرق بين المباح والاحكام الشرعية الاربعة الاخرى هو انه ليس به صفة زائدة يتعلق بها مدح أو ذم . هو فعل محايد يحتوى على صفة فى ذاته لا فى حكمه وكان الفعل طبيعى خالص يكشف عن اتصال الانسان بالطبيعة بلا صفات او احكام ، ويكشف عن امكانية العيش على الفطرة كالانسان البدائى . وكل أفعال الاشتباه أصلها الإباحة ، الأفعال التى يجوز حسننها أو يجوز قبحها والتى ليس لها حكم ، فالأشياء فى الأصل على الإباحة ، والشعور على البراءة الأصلية (٤٤) .

والمكروه يقابل المندوب طبقا للنسق وان لم يظهر فى تحليلات المعتزلة ، وهو الفعل الذى يستحق المدح عند تركه ولا يستحق الذم عند فعله ، وهو أيضا فعل تطوعى اختياري من حيث الترك .

والمحرم أو المحظور هو القبيح أو الضار مثل الكذب ، يستحق الذم لفعله والمدح لتركه . وتترادف الاسماء على القبيح فيقال المحظور والباطل والفاسد والشر والخطأ والمعصية والمنهى عنه . والقبيح ادل على المحرم وبديل عنه على عكس الواجب الذى يجتمع فيه الشرع والعقل فيقال الواجب هو الحسن ، فى حين يقال القبيح هو المحرم وليس المحرم هو القبيح ، أى البداية بالعقل نظرا للمعنى الناهى فى المحرم . فالظلم قبيح لانه يؤدي الى ضرر للغير . والضرر يقبح لكونه عبثا وان يكن ظلما ، والظلم قبيح لانه عبث . وقد يقبح الكلام لانه عبث او امر بقبيح او بها لا يطاق او نهى عن حسن وعما يطاق . والامر بها لا يطاق قبيح وكذلك الامر بالقبيح . وتنبج الاعتقادات لانها جهل ، ويقبح الظن لانه عبث او مفسدة ، ويقبح الاعتقاد لانه تقليد ، ويقبح ويقبح لانه عبث ومفسدة ، ويقبح تصرف العبد اذا كان ظلما او عبثا او

(٤٤) التعديل والتجوير ص ٧ ، ص ٣٢ — ٣٣ ، المحيط ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، الأفعال على ضربين : أحدهما عند الاشتباه بجواز قبحه والآخر عند الاشتباه يعلم وجه حسنه لان وجوه الحسن قد يخالف بعضها بعضها فيحسن منه الاتسدام . فما الأصل فيه الإباحة يدخل فى هذا الباب . فما أصل الحظر فهو من القديم الاول ، الأصل ص ١٥٤ — ١٥٥ .

مفسدة . ويقبح الكذب لانه كذب والظلم لانه ظلم والكفر بالنعمة لانه كذلك ، ويقبح تكليف ما لا يطاق وارادة القبح والجهل والامر بالقبح والعبث . وتقبح الارادة لكونها عبثا ، ويقبح الذم اذا كان ندما على حسن ، وتقبح الآلام لكونها ظلما وعبثا ، ويقبح الغم لانه كذلك ، وتقبح المذات اذا ما أدت الى ضرر أو دون استحقاق (٤٥) .

ثالثا : صفات الافعال .

هل صفات الحسن والقبح التى تستوجب المدح والذم فى الاحكام أم فى الافعال ؟ هل هى صفات خارجية تأتى من خارج الافعال ومن مجرد الحكم عليها بالحسن والقبح أم هى صفات داخلية فى طبيعة الافعال تجعلها حسنة أو قبيحة ؟ هل هى صفات ذاتية ترتبط بالحكم وبالحكم ، أم هى صفات موضوعية ترتبط بالفاعل والمفعول ؟ ويمكن استعمال لغة التوحيد فى الصلة بين الذات والصفات فى وضع السؤال : هل الافعال ليس لها صفات زائدة عليها تجعلها حسنة أم قبيحة أم أن لها صفات زائدة عليها تجعلها كذلك ؟ هل هناك صلة بين اثبات الصفات زائدة على الذات فى التوحيد وانكارها زائدة على الاعمال فى العدل كما هو الحال عند الاشاعرة ؟ وهل هناك صلة بين انكار الصفات زائدة على الذات فى التوحيد واثباتها زائدة على الافعال فى العدل كما هو الحال عند المعتزلة ؟ هل ما وجب على الاشاعرة تصوره فى التوحيد وضعوه فى العدل وما وجب عليهم وضعه فى العدل تصوره فى التوحيد ؟ (٤٦)

(٤٥) التعديل والتجويز ص ١٨ ، ص ٢٦ — ٣٠ ، الشرح ص ٤١ ،
الاصح ص ٢٤ — ٢٧ ، ص ١٥٥ — ١٥٩ ، ص ١٧٢ ، التحفة ص ١٤ —
١٥ ، حاشية الامير ص ١٠٢ ، الدر ص ٦١ — ٦٣ .

(٤٦) اختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء لنفسه لوصف أو لعلّة ،
وقى الطاعة حسنت لنفسها أو لعلّة ، وهذا محل النزاع ، فهو عندنا
شرعى (الاشاعرة) وعند المعتزلة عقلى ، المواقف ص ٣٢٤ ، حاشية
الكلبوى ص ١٩٦ — ١٩٧ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

. ان الحسن والقبح صفة للافعال الارادية القصدية ، الافعال الشرعية وليست الافعال اللاارادية اللاقصدية ، افعال الساهى والنائم . ولا يكفى تحديد الفعل بأنه الكائن بعد ان لم يكن لغياب عنصرى الارادة والقصد . اما الفعل الطبيعى فهو بوجوده قصد الطبيعة واردة الغاية . القصد ضرورى لوجود الفعل وليس مجرد النفع والضرر بلا قصد . الحسن والقبح صفتان للافعال الارادية الواعية العاقلة . والافعال التى تتصف بالحسن أو القبح هى الافعال الارادية الواعية ، والافعال الارادية الواعية هى الافعال التى تتعلق بها احكام الحسن والقبح وهى الاحكام الشرعية . لذلك ارتبط موضوع الحسن والقبح كنتيجة بموضوع الحرية كمقدمة ، فلا حسن وقبح فى الافعال الا بعد حرية الافعال . وبالتالي كان القول بالجبر انكارا لحسن الافعال وقبحها نظرا لوقوع الافعال طبقا لارادة الله وامره دون اعمال العقل ودون ادراك لصفات الافعال والتمييز بينها . لذلك يستحيل الحكم الخلقى فى نظرية الجبر لعدم وجود معيار للحكم الذى لا يصدق الا على الفعل الحر . يتطلب الحكم الخلقى التفرقة بين الذات الفاعلة والموقف حتى يكون الحاكم غير المحكوم ، والجبر يخلط بينهما . العلم والقصد شرطان لصحة الحكم (٤٧) . واذا كانت الافعال اما ملجاة بقوة الدواعى او تكون مخرى بينها وبين فاعليها ، فانها فى كلتا الحالتين تكون حسنة او قبيحة . فالافعال الملجاة بطبيعتها افعال حسنة

(٤٧) استحقاق الذم ص ٢٤٦ — ٢٥٠ ، بيان بطلان قول المجبرة الذين يقولون أن العقل لا يعرف الفرق بين القبيح والحسن وان ذلك موقوف على الامر والنهى . وليس لاحد ان يقول أنه يحتاج الى السمع ليفصل العاقل بين الواجب والقبح ، الاصلح ص ١٥٢ — ١٥٣ ، اذا كان العبد مجبوراً فى افعاله لم يحكم العقل فيها العقل بحسن ولا قبح اتفاقاً ، وايضاً فإنه ينفى الحسن والقبح الشرعيين لانه تكليف ما لا يطاق ، الموافق ص ٣٢٤ ، ذهب بعضهم الى أن الطاعة تكون طاعة لموافقة الامر دون ارادة ، وهذا بين الفساد اذ أن المعتبر هو الارادة دون الامر . لذلك قلنا أن المجبرة يلزمها ان تصف الكافر بأنه مطيع لله كالمؤمن ، يلزمها أنه قد فعل ما اراد الله . التعديل والتجويز ص ٣٩ — ٤٠ ، وثبتت الكرامية . القدر خير وشره من الله ذاته اراد الكائنات كلها خيراً وشرها . وخلق الموجودات كلها حسننها وقبحها ، الملل ج ١ ص ٢١ .

لأنها تعبر عن قوة الهدف وتمثل المبدأ . ولما كانت الطبيعة خيرة فالأفعال الملقاة أفعال حسنة ، والطبيعة هنا هي الطبيعة العاقلة وليست طبيعة الهوى (٤٨) . وليس السؤال عن صفات الأفعال هل هي خارجية من الأحكام أم داخلية في تكوين الأفعال سؤالاً عن الحسن والقبح عامة بل الحسن والقبح في الأفعال الشرعية . وهذا هو الخلاف بين الإشاعة والمعتزلة ، بين الاختيارين السابقين . ولا ينكر أحد إمكان معرفة الحسن والقبح في الأفعال عامة والا كان انكاراً للإنسان ذاته وعقله البديهي ونوره الفطري . الفعل الحسن أو القبيح ليس فعلاً مطلقاً ، ولا هو فعل من جنس مطلق بل هو فعل يجمع بين الخاص والعام . هو فعل عام لأن الأفعال الخاصة تجعلها صفات عامة هي صفات الحسن والقبح . فالفعل لا يحسن أو يقبح لجنسه فقط ولا لعينه فقط بل لأنه فعل خاص وعام . ليس الحسن والقبح معاني مجردة يدركها الإنسان لا في مكان ولا زمان ، وليس أفعالاً ضرورية جزئية خالصة ولا يشاركها أفعال أخرى في زمان آخر ومكان آخر . الصفات العامة حالة في الأفعال الفردية . الحسن لذاته والقبح لذاته حامل للعام في الخاص وللشامل في الجزئي ، وللمعنى في الفعل ، وللصفة في الشيء . تشترك أعمال الظلم الفردية في الظلم كمعنى أو كصفة وكذلك تشترك أفعال العدل كصفة أو معنى . وبالتالي يمكن إدراج الأفعال الحسنة والقبيحة تحت أجناسها وهي ليست كالأفعال الشرعية الخالصة التي هي أفعال خاصة طبقاً لقدرات الفرد وأحواله (٤٩) .

١ — هل يمكن انكار صفات الأفعال ؟

إن انكار صفات الأفعال من طبيعة الأفعال هو الحاق لها بأحكامها

(٤٨) التعديل والتجوير ص ٧ ، الاصلح ص ١٩ — ٢١ .

(٤٩) التعديل والتجوير ص ٧٧ — ٧٩ ، الاصلح ص ١٥٥ ، ص ١٥٩ ، عند البلخي يقبح القبيح بصفة فيه وعند المعتزلة بجنسه نظراً لاختلاف الفعل الواحد مرة حسناً ومرة قبيحاً وبالتالي فلا بد من قانون عقلي عام ، الشرح ص ٣١٠ ، مقالات ج ٢ ص ٢١١ .

اي بارادة خارجية هي ارادة الحاكم . فاذا تغيرت الارادة تغيرت السفة .
الفعل الحسن هو مستحق المدح والفعل القبيح هو مستحق الذم .
فالاعمال تعرف بأحكامها وليس بصفتها (٥٠) . ومعظم الادلة التي يقوم

(٥٠) هذا هو موقف الاشاعرة . الطاعة طاعة لله لانه امر بها
لا لنفسها . والمعصية سميت معصية لانه كرهها ، مقالات ج ٢ ص ١١ ،
ص ٤٣ ، لا حسن الا ما حسنه وامر به ولا قبح الا ما قبحه ونهى عنه .
ولا امر فوخته . ليس في العقل تحريم شيء مما جاء فيه تحريم ولا ايجاب
شيء مما جاء فيه ايجاب فبطل ان يرجع بها في العقل . الفصل ج ٣ ص
٧٦ — ٧٧ ، مذهب اهل الحق ان العقل لا يدل على شيء على حسن الشيء
وقبحه في حكم التكليف من الله شرعا على معنى ان افعال العباد ليست على
صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو اقدم عليها مقدم او احجم عنها
محجم استوجب على الله ثوابا او عقابا . وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح
مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية . فمعنى الحسن ورد في
الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ما ورد بالشرع ذم فاعله . واذا
ورد الشرع بحسن او قبح لم يقتض قوله صفة الفعل . وليس الفعل
على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم به البسه صفة
فيوصف به حقيقة . وكما ان العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه
صفة كذلك القول الشرعى والامر الحكيم لا يكسبه صفة ولا يكتسب
عنه صفة . وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم
من العلم صفة ، النهاية ص ٣٧ — ٣٧١ ، واصل القول في ذلك ان
الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له وكذلك القول فاما
يقبح . وقد عين في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة احكام
صفات النفس فاذا ثبت ان الحسن والقبح عند اهل الحق لا يرجعان
الى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ،
والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، الارشاد ص ٢٥٨ . واما اهل
الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الاوصاف الذاتية المحال بل ان
وصف الشيء يكون الشيء حسنا او قبيحا فليس الا لتحسين الشرع او
تقبيحه اياه بالاذن فيه او القضاء بالثواب عليه والمنع منه او القضاء
بالعقاب عليه او تقبيح العقل له باعتبار امور خارجية ومعان مفارقة من
الاعراض بسبب الاغراض والتعلقات وذلك يختلف باختلاف النسب
والاضافات . فالحسن اذن ليس الا ما اذن فيه او مدح على فعله شرعا او
ما يتعلق به غرض ما عقلا وكذا القبح في مقابلته ، الغاية ص ٢٣٤ —
٢٣٥ ، قبح الكذب ليس بذاتى بل يحال بعارض او على انسه وان كان ذاتيا
لكن ارتكابه مع العفو احسن ، حاشية الكلبوى ص ٢٠٠ ، انظر ايضا
التعديل والتجوير ص ٥ — ٦ ، ص ٢٧ ، ص ١١ — ١٢ ، المحيط ص ٢٤٢ —
٢٤٣ ، وقد رفضت البكرية ايضا الحسن والقبح العقلين ، الغاية ص
٢٣٢ .

عليها هذا الرأي ضعيفة . فلا يعنى وقوع الافعال اضطرارا انها لا صفات لها من حسن او قبح لانها تصف الافعال الاختيارية وليس الافعال الاضطرارية سواء كان هذا الاضطرار بدنيا او اجتماعيا ، فحجية الافعال شرط اتصافها بالحسن والقبح وان تفاوتت الصفات فى الافعال بين الخفة والثقل لا ينفى الصفات بل يثبت ارتباطها بالافعال وبالقدرة عليها وفى دخولها فيها يطلق . كما أن تغير الفعل من حسن الى قبح مثل القتل قد يكون ظلما فى حالة الاعتداء وعدلا فى حالة الدفاع عن النفس لا يعنى انكار الحسن والقبح الذاتيين بل يعنى أن الافعال تتم فى موقف ، وأن الصفة تكون فى موقف ، وأن الافعال تتحدد فى موقف . لا يعنى تغير الافعال انكار الصفات الذاتية بل تغير الظروف والقاعدة باقية . كما أن اختلاف الافعال بين النية الاولى والارادة المسبقة وبين الافعال بعد تحققها لا يرجع الى نفي الصفات بل الى المسافة بين النية والفعل ، بين القصد والمتحقق . فالاولى أكثر رحابة وامكانية واتساعا من الثانية . النية تحتوى على عدة احتمالات فى حين أن التحقق لا يكون الا احتمال واحد . كما أن اختلاف الحكم عن الواقع لا يعنى نفي لصفات بل يعنى فقط الصدق أو الكذب المنطقي بالمعنى التقليدى أى اتفاق الفكر مع الواقع أو المفهوم مع الماصدق . وقد يعنى الصدق والكذب فى الخبر ككل وليس فى كل حرف أو فى كل كلمة ، والصدق فى الخبر مثل الصدق فى المنطق يقوم أيضا على التطابق بين الخبر فى القضية وبين الواقعة كحادثة . ولا يتطلب وجود المعنى أن يكون قائما بمعنى ، وهذا بثالث مما يلزم قيام المعنى بالمعنى الى ما لا نهاية فذاك جدل يقوم على التسلسل الطولى واستحالته نظرا لضرورة وجود ما لا أول له ، وما لا آخر له وهو فكر دينى لاهوتى مقلوب وليس حجة عقلية وفكرا منطقيا يقوم على بنية العقل ومنطق الفكر المستقل الدائرى الذى لا يعتمد الا على ذاته ، منطقى خالص لا يحتاج الى وجود (٥١) .

(٥١) استدلل الاشاعرة بأدلة شتى منها ما يستلزم أن الجبين والقبح ليسا ذات الفعل فقط ومنها ما يدل على أنها ليسا ذاته ولا لجهة فيه ،

والحقيقة ان انكار الصفات الموضوعية للانفعال يؤدي الى هدم العقل والشرع وانكار حرية الافعال . فاذا نهى الله عن العدل والانعاف فانه يكون قبيحا واذا امر بالظلم فانه يكون حسنا يكون هذا قلب للحقائق ، وهدم للعقل وللمعرفة الانسانية . ان انكار موضوعية القيم والحقايق بارادة مشخصة وقوع في النسبية الانسانية المطلقة التي بدينها الوحي والتي تؤدى الى انكار القيم واستقلال القوانين وثبوتها ويؤدى الامر كله الى نحكم الله في عالم نسبي ، يكون هو المسؤول عن نسبته ، بتبعيته العالم لارادته . كما ان اعتبار الوجود خال من القيمة لهو فضل للقيمة عن الوجود واعتبار الوجود ماديا صرفا والقيمة من خارجه (٥٢) . وبذلك عقل الانسان قاسرا في حاجة الى وحي ليخبره عن الحسن والقبح دون ما اعتماد على العقل . ولما كان العقل اساس الشرع بطلت الشرائع . كما لا يكون الله حكيما عاقلا بل يخضع لمجرد ارادة هوائية انفعالية صرفة وهو ما يعنى العبث . بل ويلزم اتصافه بالجهل لما كان الجهل ليس قبيحا في ذاته ، مع ان وصفنا له بصفات الكمال انما لان العلم والقدره

منها عقلى ومنها نظلى ، التحقيق من ٢٤٣ . الدليل العقلى : لو كان الحسن والقبح لذات الفعل سواء كان مستندا للذات او لازما لما تخلف عنها في شيء من الصور ضرورة ، وهو باطل فقد يكون القتل ظلما ويكون حسنا . كما ان فعل العباد اما اضطرارى واما انفاقى ولا شيء منهما بحسن او قبح . عقلا ، المواقف من ٣٢٥ ، وهناك حجج اربعة « مسالك ضعيفة » يذكرها الابجى وهى : ١ — من قال لاكذب غدا وكذب في الغد فهو صادق ب — من قال زبد في الدار ولم يكن فقبح القول اما لذاته او لعدم كونه في الدار ، والقسمان باطلان ج — قبحه لكونه كذبا بان قاسم بكل حرف فكل كذب فهو خبر د — لو قبح لودعف زائد وهذا الزائد لزم قيام المعنى بالمعنى ، المواقف من ٣٢٥ — ٣٢٦ .

(٥٢) ان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصا على اصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هى التى تقابل بالجزاء ، والحسن والقبح مسفتان ذاتيتان وراء الوجود ، فالوجود حيث هو موجود وليس بحسن ولا قبح . الملل ج ١ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

صفات حسنة في ذاتها (٥٣) . وقد سمي الحكيم حكيما لاتصافه بالفضائل واجتنابه الرذائل . ولو تشبه الحاكم بالله وأخذ مكانه وتخفى وراءه وحكم باسمه ونفذ ارادته وكان خليفته كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة فتضيع الحقائق ، وتخضع لارادات الحكام وقرارات الرؤساء . فالحسن ما يقرره الحاكم والناس وراءه ، والقبيح ما ينهى عنه الحاكم والمنظرون يؤولون ويبررون (٥٤) . ونظرا لغياب الصفات الموضوعية للأفعال فقد يصبح الشيء حسنا وقبيحا في الوقت نفسه ، يؤمر به البعض وينهى عنه آخرون ، وبالتالي تبطل العلل والصفات ، وينتهي الحوار والاجماع ، ولا يتبقى الا صراع الارادات المتنافرة والقوى المتصارعة ، فنعيش في عالم القوة وليس في عالم العقل . ويهدم الشرع اذ يمكن حينئذ أن يقوم على الجيع بين الصفات المتناقضة ، وأن يكون هذا الفعل حسنا وذاك الفعل قبيحا بالرغم من اشتراكهما في الصفات نفسها أو أن يكون هذا الفعل حسنا وذاك الفعل الآخر حسنا أو هذا الفعل قبيحا وذلك الفعل الآخر قبيحا بالرغم من اختلافهما في الصفات . واذا استحال ادراك صفات الاشياء ومعانيها فانه يستحيل الاستدلال منها على الصانع . وان وجود شيء ليس بذى دلالة حاضرة لا يعنى أنه خال من الدلالة في المستقبل . فكل ما في هذا العالم للاعتبار ، في كل شيء آية ، ولكل شيء معنى ، ولا شيء بدون معنى والا كنا في عام العبث واللامعقول (٥٥) . فان كان في انكار صفات الافعال الذاتية قضاء على العقل وهدم للشرع فان فيه أيضا هدمًا للحرية لما كان الفعل اتفقا مع الامر دون الإرادة ، وبالتالي يكون

(٥٣) الغاية ص ٢٣٩ ، الفصل ج ٣ ص ٨٥ — ٨٦ .

(٥٤) فلو كان كذلك لوجب اذا أمر احدا بالظلم والكذب أن يكون حسنا ، واذا نهى عن العدل والانصف أن يكون قبيحا والا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل الله لان العلل في ايجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف الماملين ، الشرح ص ٣١١ — ٣١٢ .

(٥٥) ومن عجائبهم أن الله لم يخلق شيئا لا يعتبر به أحد من المكلفين ، فنقول لهم ما دليلكم على هذا ؟ وقد علمنا بضرورة الحسن أن لله في قعور البحار وأعماق الارض أشياء كثيرة أم يرها انسان قط ، الفصل ج ٣ ص ٩٢ .

هدما كلياً وشاملاً لاصل العدل بشقيه ، الحرية والعقل . ان انكار موضوعية القيم واستقلال القوانين الخلقية لتضحية بالوضع الانسانى فى اثبات الحق الالهى على حساب الانسان ، فهى خيانة للانسان وجنابة عليه ، وتقرب الى الله وزلفى اليه .

٢ — اثبات صفات الافعال .

الحسن والقبح حفتان للافعال وليس مجرد اوامر ونواهي خارجة تعبراً عن ارادة مطلقة ، يتغيران بتغيرها . بل وكل منهما صفة مستقلة لا تتحدد احدهما بغياب الاخرى او بالغلبة عليها (٥٦) . ولا يعنى الحسن مجرد غياب القبح كما ان القبح لا يعنى مجرد غياب الحسن . الحسن حسن لصفة زائدة على الفعل ، والقبح قبح لصفة زائدة على الفعل . الحسن صفة زائدة ، ولا يأتى تعريفه بالرجوع الى احكامه بل الى الفعل ذاته . الاحكام تالية للصفات والصفات سابقة على الاحكام واساس لها (٥٧) . الصفة الزائدة على وجود الفعل والتي يكون بها الفعل حسناً أو قبيحاً هي ما سماه الاصوليون العلة باقسامها المختلفة ، المؤثرة او المناسبة او الملائمة والتي حاولوا معرفتها بطرق استقصاء العلة المعروفة فى ابحاث القياس والاجتهاد . هذه الصفات الزائدة ليست عقلية مجردة بل مواقف حسية كما هو الحال فى العلل فى علم الاصول . وتعليل الاحكام ضرورى لاكتشاف الاساس الواقعى للنص وبالتالي يكون انكار صفات الافعال انكاراً للتعليل وهما لعلم الاصول . وتوجد الصفة الزائدة فى الافعال التى تستحق المدح او الذم عند الفعل او الترك مثل الواجب والمندوب والمكروه والمحرم . أما المباح فليس له صفة زائدة يتعلق بها حكم بل حكمه فى وجوده وشرعيته فى طبيعته .

(٥٦) التعديل والتجويز ص ١١ ، ص ٧٠ ، ص ٨٠ ، المحيط ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(٥٧) التعديل والتجويز ص ٣٠ ، ص ٧٠ — ٧٢ ، الاصلح ص ١٥٨ ، ص ١٧١ — ١٧٢ .

الصفات الزائدة في الاوامر والنواهي المطلقة مثل الواجب والمحرم او الاختيارية ، المندوب والمكروه . اما المباح فحسنة في فعله لا في صفته ، في طبيعته لا في حكمه (٥٨) . والذي يميز بين الحسن والقبح ، وبين الواجب والمحرم هي الصفات الموضوعية الزائدة على وجود الافعال ، وهما مستقلان عن المدح والذم والثواب والعقاب ، صفتان للافعال بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج خارجة عن الفعل . ولا تعارض بين اثبات الصفات الموضوعية للافعال وبين كونها حسية تقوم على جانب النفع ودفع الضرر . بل ان هذه الصفات الزائدة يمكن معرفتها عن طريق افادة النفع ودفع الضرر وتحقيق المصالح ودرا المفسد وتكليف ما يطابق . يختار الانسان اذن الحسن لذاته ويترك القبح لذاته لا جلبا لنفع او دفعا لمضرة وكذلك افعال الله لانه غنى عن النفع والضرر . ومع ذلك قد يحدث عن فعل الحسن جلب منافع وعن ترك القبح درا مضار . وقد يحدث عن فعل الحسن درا مضار وعن ترك القبح جلب منافع . فلا تعارض بين اثبات الصفات الموضوعية للافعال ، الحسن لذاته والقبح لذاته ، وكونها حسية مادية . المهم ان يكون النفع والضرر من الفعل ذاته وليس من ارادة خارجية ، وتكون مشروطة بالفعل وليس بارادة خارجية ، وتكون ثابتة ودائمة ثبات العقل ودوامه وليست متغيرة بتغير الارادة ، لا يحكمها قانون ولا تقوم على عقل . هناك اذن امكانية في التعريف العقلي للحسن والقبح لاثبات موضوعية الصفات دون الوقوع في الصورية الفارغة . الملازمة والمنافرة حسيتان ، والمدح والذم شرعيان في حين ان الكمال والنقص العقليين تدركهما كل العقول ويتسمان بالشمول ،

(٥٨) المحسنات العقلية على ضربين : ١ — ما لا صفة له زائدة على حسنه ، وهو الذي يسمى مباحا من حيث عرف لماعله انه لا مضرة عليه في فعله ، ولا في الا يفعل ولا يستحق به المدح وما هذا حاله لا يدخل له في التكليف كما لا مدخل له في الواقع عن الساهي وعلى حد الاجاءب — ما يختص بصفة زائدة على حسنه تقضى دخوله في ان يستحق به المدح وهذا على ضربين : ١ — يحصل كذلك لصفة تخصه كالاخسان والتفضل واجتلاب المنفعة ٢ — يسهل فعل غيره من الواجبات كالنوافل الشرعية ويدخل فيها النهي عن المنكر من جهة العقل ويدخل فيه مدح فعل الواجب ، الاصلح ص ١٧١ — ١٧٢ ، التعديل والتجوير ص ٥٢ — ٦٢ .

والشهمول يقتضى الموضوعية (٥٩) . الحسن والقبح اذن صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ومع ذلك قد يكونان كذلك لمعنى أو لعل في الفعل نفسه وليس معنى أو علة خارجا عنه رائدا عليه (٦٠) . فشمول العقل لا يقتضى

(٥٩) لو كان الحسن والقبح بالمعنى الاول صفة الكمال والنقص عند العقل لا في نفس الامر لم يكن للاشعاعرة اثبات شمول العلم الواجب بلزوم الجهل والنقص في نفس الامر ولا للماتريدية اثبات امتناع التكليف بما لا يطاق بلزوم الجهل أو السفه ولا للمعتزلة اثبات الوجوب عليه تعالى بلزوم النقص اذ لا معنى للاثبات بلزوم ما هو نقص عند عقولهم وان لم يكن نقصا في نفس الامر ، حاشية الكلنوبى ص ٢١٠ ، الشرح ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

(٦٠) عند اهل العدل الحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، الملل ج ١ ص ٦٤ ، نحن نعلم بالضرورة أن لنا محبوبا وأن لنا مبغوضا ثم انه لا يجب أن يكون كل محبوب انما كان محبوبا لافضائه الى شيء آخر وان يكون كل مبغوض انما كان مبغوضا لافضائه الى شيء آخر والا لزم أما الدور وأما التسلسل وهما باطلان فوجب القطع بوجود ما يكون محبوبا لذاته لا لغيره ووجود ما يكون مبغوضا لذاته لا لغيره . ثم لما تأملنا علمنا أن المحبوب لذاته هو اللذة والسرور ودفع الالم والغم وأما المبغوض لذاته فهو الالم والغم ودفع اللذة والسرور ، المعالم ص ٨٣ — ٨٥ ، في أن القبيح لا يجوز أن يقبح منا لانا منهيون عنه أو تجاوزنا به ما حد ورسم لنا ، التعديل والتجويز ص ١٠٢ — ١٠٩ ، عند المعتزلة كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الاعراض والصفات ، مقالات ج ٢ ص ١٢ ، ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى كالتقول سواد وبياض وكالتقول في القديم انه قديم عالم . وقد يكون لعل كالتقول يتحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون . وثبتوا أن الصفات هي الاقوال والكلام كقولنا عالم قدير ، فهي صفات أسماء وكالتقول يعلم ويقدر فهذه صفات لا أسماء وكالتقول شيء فهذا اسم لا صفة ، وقد لا يوصف لا لنفسه ولا لعل كقولنا محدث ، مقالات ج ٢ ص ٤٣ ، وعند الاسكافي الحسن من الطاعات حسن لنفسه ، والقبيح قبيح لنفسه لا لعل ، مقالات ج ٢ ص ٤٣ ، كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وصف به وأنكروا الاعراض والصفات ، ومن الناس من جعله قبيحا لعينه وذاته ، الغاية ص ٢٣٢ ، معتقد المعتزلة أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتية ووافقه على ذلك الفلاسفة ومنكروا النبوات ، الغاية ص ٢٣٣ ، وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة قائمة به (الجبائي) ، فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن ثم ان منها ما يستبد العقل يدركه ضرورة كاتخاذ الفرعى والهكى وقبح الظلم أو استدلالا كتقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع . ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة

على بنية الفعل وتحققه في موقف . وجلب النافع ودفع الضار لا يقضى على وجود الصفات والمعاني المستقلة عن الافعال حتى يمكن تعميمها والمشاركة فيها . فالصفات الخلقة صفات موضوعية موجودة في الاشياء وليست مجرد اسقاطات ذاتية تختلف باختلاف احوال الفرد وثقافته وعقائده وقيمه وتربيته وظروفه وحياته . وهى ليست فردية فقط يمكن ادراكها بالعقل بل هى ايضا اجتماعية يمكن ادراكها بالحس الاجتماعى المشترك . هى وصف للشيء وفى نفس الوقت بنية اجتماعية له ، صفة للفعل ووضع اجتماعى كما هو الحال فى معانى العدل او الظلم . ولا تختلف الصفة عند الانسان وعند الله ، فالصفة واحدة لا تتغير ، العدل عدل عند الله والانسان ، والظلم ظلم عند الانسان والله ، « ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن » على ما هو معروف ايضا فى علم اصول الفقه . لقد بلغت قمة العقلانية فى نظرية الحسن والقبح العقليين فى اثبات ان الاشياء ذاتها ليست اشياء محضة بل هى اشياء وقيم وان حكم الواقعة هو ذاته حكم القيمة . الواقعة قيمة والقيمة واقعة ، وكلاهما موجودان فى الفعل . فى الحسن والقبح ، وفى الاخلاق والجمال يقوم اعتبار الصفات فى الاشياء على افتراض التوحيد بين الذات والصفات فذكون الذات فى هذه الحالة هى الجوهر . الشيء حسن لان فيه صفات الحسن ، وقبيح لان فيه صفات القبح فى حين يقوم

= ومنها ما ليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال ، الطوالع ص ١٩٥ ، المطالع ص ١٩٥ - ١٩٦ ، الشرح ص ٣١٠ ، وقالت المعتزلة للفعل جهة محسنة او مقبحة ثم انها تدرك بالضرورة كحسن الصدق والضار وقبح الكذب النافع مثلا . وقد لا تدرك بالعقل ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان او لقبحه كصوم اول يوم من شوال ثم اختلفوا : فذهب الاوائل منهم الى اثبات صفة توجب ذلك مطلقا وابو الحسين من متأريهم الى اثبات صفة فى القبيح دون الحسن والجباى الى نفيه نفيًا مطلقا . واحسن ما نقل عنهم فى العبارات الحدية قول ابى الحسين : القبيح ما ليس للتمكن منه ومن العلم بما له ان يفعله ويتبعه انه يستحق الذم فاعله وانه على صفة تؤثر فى استحقاق الذم ، والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبىء عن اتضاح حال الغير ، المواقف ص ٣٢٤ .

اعتبار الصفات خارجة على الاشياء على افتراض الفصل بين الذات والصفات ، وأن الصفات زائدة على الذات، وأنها من مصدر آخر غير الذات نفسها . وهناك حجج عديدة لاثبات الصفات المستقلة للأفعال . فالنهي دلالة على القبح ، والقبح أصل النهي . يعطى النهي الإدراك الحدسي ويعطى القبح الدليل العقلي . والحدس أيضا قادر على ادراك القبح العقلي أحيانا لدى الشعور اليقظ وفي احذات الصفاء (٦١) . ولا تتوقف معرفة الحسن والقبح معرفة حدسية على تصور العالم أو على الايمان بمبدأ عام وذلك لأنها معرفة واقعية قائمة على ادراك مباشر للأشياء . وان لم يتقدم العلم بالقبح على النهي لما كان هناك كمال للعقل ولما صح النظر والاستدلال . فمن كمال العقل العلم بالقبح . ولو كان العلم بها عن طريق الامر والنهي لتساوت في الخفاء والجلاء . وهي ليست كذلك مما يدل على أنها من ادراك العقل الذي يختلف الناس فيه بين الجلاء والخفاء .

ولا يعنى شمول الحكم الخلقي تغييره حسب أوجه الأشياء أو وقوع في النسبة فالقبحان قبحان لأنها تقع على وجه . وليس الوجه مجرد وجهة نظر ذاتية في الشيء بل جانب من جوانبه . ان اختلاف الاحكام حسب الأوجه اختلاف وجودي وليس فقط معرفيا ، اختلاف موضوعي وليس فقط ذاتيا . ولا ترجع عمومية الحكم أو الوجود الموضوعي للصفات الى مبدأ عام خارجي أو الى وجود مطلق بل هو اقتضاء انساني خالص يجعل الحكم الخلقي أو الوجود الموضوعي للصفات ممكنا ، وهو الواجب لصفة زائدة . وكذلك يحسن الحسن لوجه نفعا بالنفس أو بالنفع أو دفعه لضرر بالنفس أو عن الضر أو أمرا بالحسن أو نهيا عن القبح أو إرادة للحسن وكراهة للقبح . وإذا اجتمع وجهان الحسن والقبح على فعل واحد ، فالحكم لوجه القبح تفاديا للشبهات أو لوجه الحسن فالأشياء في الأصل على الإباحة . وان كان ندبا بالحسن صفة زائدة تستحق الشكر ، وان كان كراهة للقبح صفة زائدة تستحق الذم . أما الواجب

فله وجه معقول يجب لاجله وهو واجب معيارى لا زياده فسه ولا نقصان
أقرب الى الحكم الصورى ، وكذلك المحطور (١٦٢) .

والصفات الذاتية للأفعال مستقلة عن حال الفاعل ووضع الإنسان
سواء كان مخلوقا مربوبا أم حزينا بانسا . ليس الإنسان محدثا أو
مملوكا أو مربوبا أو مقهورا أو مغلوبا على أمره حتى يكون قبيحا بل يكون
فعلة قبيحا إذا رضى أن يكون مملوكا مربوبا مقهورا مغلوبا . أما إذا نازع
على الملكية والقهر والغلبة فإن فعله يكون حسنا . والإنسان السوى
الذى لا هو قاهر ولا مقهور ولا غالب ولا مغلوب . ولا مالك ولا مملوك .
لا محدث ولا محدث تتنهن أفعاله صفات موضوعية للقيح . انتزع
الصفات منه بسبب أوضاعه الاجتماعية ثم يستردها بفعله الحر .
بل أن أفعال القهر والغلبة والسيطرة لا تكون حسنة من الله لأننا
مضادة للإنسان ونفى لحرية وقضاء على وجوده (١٦٣) . كما أن الصفات
الموضوعية للأشياء مستقلة عن الإرادة الذاتية للأفعال . فإرادة الفعل
ليست العلم به ، والصفة المستقلة تانى من العلم لا من الإرادة . وقد يعلم
الفاعل صفة القبح للفعل ويأتى به . كما قد يعلم صفة الحسن للفعل
ويأتى بفعل قبيح . العلم صفة موضوعية سواء كان مشعورا به أو
غير مشعور به (١٦٤) . ولا تعنى الإرادة القضاء على الصفات الموضوعية

(١٦٢) فى أن الواجب لأبد فيه من وجه معقول يجب لاجله . الأصح
ص ٢٢ — ٢٣ ، فى أن الواجب فى حقيقته لا يحسب التزاد فيه . الأصح
ص ٨ — ١٢ ، ص ٢٧ — ٢٩ ، ص ٣٢ ، عند الخوارج والكراهية والمعزلة
الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح ، النهاية ص ٣٧١ .

(١٦٣) التعديل والتجوير ص ٨٩ — ١٠٣ ، أن كون فاعل القبح محدثا
مربوبا لا تعليق له بالفاعل أصلا ، التعديل والتجوير ص ٨٩ — ٩٠ ، فى أنه لا
يجوز أن يكون الموجب لقبح الفعل حال فاعله نحو كونه محدثا مملوكا
مربوبا مملوكا مقهورا مغلوبا ، المصدر السابق ص ٥٩ — ٦٠ ، فى إبطال
قولهم أن أفعاله تحسن لكونه ربا مالكا آمرا ناهيا ناصبا للدلالة ، الشرح
ص ٣١٢ .

(١٦٤) فى أن القبح لا يقبح للإرادة أو الكراهة ولا الحسن والواجب
يختصان بذلك لهما ، التعديل والتجوير ص ٨١ — ٨٢ .

للاشياء فعلاقة الارادة بالصفة ليست علاقة العلة بالمعلول أو الشرط بالمشروط . اذا اسقطت المسألة على الذات الشخص أصبح الحسن والقبح تعبيرين عن العلم المطلق الموضوعى وليس عن الارادة المطلقة . وكما ان المعلوم له وجوده الموضوعى بالنسبة لحال العالم فكذلك الحسن والقبح لهما وجودهما الموضوعى بصرف النظر عن حال الفاعل سواء كان انسانا فى العالم أم انسانا مسقطا مشخصا فى ذات متعالية مفارقة . فالقياس لا يصح بين صلة العالم بالعلم ودوره الإيجابى فى تحويله من اعتقاد الى يقين بالادلة وحال فاعل القبح الذى لا يجعل الفعل قبيحا . أما العلم بالنبوات فهو شرط الفعل وليس شرط العلم . العلم شرط الفعل وليس شرط القبح . وان تأثير أحوال العالم فى العلم والقدرة والارادة ليس كتأثير الفاعل للقبح . فالحالات الاولى من جنس العالم بينما الثانى من جنس الفعل . واذا كان العالم يستحق المدح على علمه والذم على جهله فان ذلك استحقاق فعل وترك ولا يعنى تأثير العالم أو الجاهل فى الحسن أو القبح . أما تأثير الطاهر أو الحائض فى فعل الصلاة أو تركها فذلك شرط للعبادة وليس كذلك فاعل الحسن أو القبح . أما تأثير حال الفاعل فى شرط الفعل مثل العقل والبلوغ فذلك شرط للفعل وليس تأثيرا فيه . أما الدواعى والغايات والمقاصد فهى من مكونات الفعل وليست من مؤثراته . وكذلك خضوع الفاعل لله وطلبه القرب ، أحد الغايات والمقاصد . وكذلك تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والنسيان من شروط الفعل . وتأثير الارادة شرط للفعل وليس كذلك فاعل القبح . وكذلك فعل الصفات والكبائر . وهذا لا ينفى القول بأن لحال الفاعل تأثيرا فى بعض أفعاله ولكنه فقط لا يكون مقياسا لفاعل القبح والقضاء على موضوعية الحسن والقبح (٦٥) .

(٦٥) يعطى القاضى عبد الجبار فى « المغنى » أربع عشرة حجة يوردها الخصوم لاثبات الصفة بحال الفاعل ويرد عليها وهى : ١ — تأثير حال العالم فى الاعتقاد فصيره علما بالادلة ٢ — العالم بالنبوات والشرائع يقبح منه تركها ولا يقبح ممن لا يعلم ذلك ٣ — تأثير أحوال العالم فى أفعال

ولا يعنى تغيير الانفعال طبقا للظروف والاحوال تغيير الحقائق ذاتها والكذب على الاعداء وخداعهم . فالكذب يظل قبيحا ولكن يدخل الحياة والكذب على الاعداء وخداعهم . فالكذب يظل قبيحا ولكن يدخل تحت قيمة أخرى أعلى وهى الحفاظ على الحياة والدفاع عن النفس (٦٦) . ان تغيير السلوك فى المواقف لا يعنى هدم القانون العقلى العام أو الوجود الموضوعى للقيمة . وما الحكمة فى تصور الله ضد القوانين وضد الحقائق وضد القيم دون مراعاة للظروف ؟ ان كل شريعة مرتبطة بظروفها وأسبابها ، ولها غاياتها ومقاصدها . قتل من قتل فى ظاهره قتل وفى

الارادة والعلم والقدرة ٤ — استحقاق كامل العقل المدح عليه والذم على جهله وكذلك استحقاق فاعل الحسن وفاعل القبح ٥ — تأثير الطاهر والحائض فى فعل الصلاة وتركها ٦ — كون الفاعل على صفة تؤثر فى استحقاق الذم أو المدح (الصبى والمجنون) ٧ — ما عليه الفاعل من الدواعى والقدرة والغاية يؤثر فى الفعل ٨ — خضوع الفعل لله وقربه اليه واخلاصه بجعل حال الفاعل مؤثرا ٩ — تأثير حال اليقظة والنوم والتذكر والنسيان فى الفعل ١٠ — الارادة تؤثر فى الفعل ١١ — فعل الصغيرة والكبيرة وأثرها فى الفعل ١٢ — حال الفاعل من حيث الرضى والقبول ١٣ — الاستحقاق وأثره فى الفعل ١٤ — اختلاف المستويات بين الله والانسان ، فى أن الواجب لا يختلف باختلاف الفاعلين ، الاصلح ص ١٣ — ١٥ ، فى أن ما أوجب قبح القبيح وحسن الحسن لا يصح أن يحصل ولا يوجب ذلك وأنه لا يختلف باختلاف الفاعلين ، التعديل والتجوير ص ١٢٢ .

(٦٦) يقول ابن حزم : وليس شيء من هذا قبيحا لعينه وقد أباح الله أخذ أموال قوم خراسان من أجل ابن عمهم قتل فى الأندلس رجلا خطأ . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطاء امرأة قط الا زوجة له عجوز شمرها سوداء وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من أن ينكح ولا من أن يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسنا الا أنه لم يكن له قط زوجة . وأما قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل فى سبيل الله ولو أمرنا بهتل ذلك لكان حسنا . وأما التشويه بالنفس فإن الختان والاحرام أو الركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه إياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهها . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لان الله قبحه ولا مزيد ولو حسنه لحسن فهل هناك قبيح الا ما قبحه الله أو حسن الا ما حسنه الله ، الفصل ج ٣ ص ٨١ — ٨٢ .

حقيقته حياة ، « ولكم في القصاص حياة » . ويظل قتل الناس وأخذ أموالهم وإيذاؤهم وقتل المرء نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة الناس حقائق إنسانية ثابتة وعامة . وتعارض المعاني يشير إلى سلم القيم وليس إلى الغاء بعضها البعض . مموت الشهيدة حياة . وعلى الإنسان أن يختار بينها تفضيلا وترجيحا أقل الأضرار وأكثر المنافع (٦٧) . لا يعنى النسخ أى تغيير فى الصفات العينية للأشياء حتى ينجح التغيير ويتحقق . النسخ منهج فى التغيير من الناحية العملية وليس تغيير للمعاني من الناحية النظرية . كما أن اختلاف الأحكام طبقا للوقائع تحليليا وتحريما لا يعنى تغييرا فى صفات الأشياء بل يعنى تطورا فى الوعى الإنسانى ساهم فى رقيه تطور الوعى منذ الإنسان الأول حتى العصر الحاضر . فنكاح الاخوات أيام آدم وعبر التاريخ أصبح محرما اليوم نظرا لتطور الوعى الإنسانى (٦٨) . ولا يعنى اختلاف الشرائع باختلاف أوضاع الأفراد نفي صفات الأفعال بل تطابق الحكم مع الموقف . فالحفاظ على حياة أهل الذمة والاكتفاء منهم بالجزية ليس كقتل المسلمين بناء على الكفر . يحاكم المسلم نظرا وعملا فى حين أن الذمى يحاكم عملا فقط (٦٩) .

ولا يعنى خلق الإنسان وخلق العقل أى نفي للصفات الموضوعية للأفعال لأنه لا يكون هناك شيء يعقل أو يوصف قبل الخلق أى انكسار لهذه الصفات فذلك تدمير لكل شيء . ليس الحديث قبل الخلق بل بعد الخلق . وقبل الخلق لا نعلم عنه شيئا إلا إذا قمنا بقياس الغائب على الشاهد ونحن الآن بعد الخلق ، وما كان يمكن لهذا الحديث ولهذا التفكير أن يحدث إلا بعد الخلق . فافتراض ما قبل الخلق من صنع الوهم وليس العقل وبالتالي لا يكون حجة . والقانون العقلى العام متضمن فى العلم وليس صفة عينية مشخصة لذات مشخصة بل مجموعة من الإنكار

(٦٧) النهاية ص ٣٨٧ — ٣٨٨ .

(٦٨) النهاية ص ٣٨٨ — ٣٨٩ .

(٦٩) الفصل ج ٣ ص ٨٩ .

والنظم والقيم اعطيت في الوحي وبلغت للناس في الرسالة . فلم يزل القبيح قبيحا في علم الله ولم يزل الحسن حسنا في علمه . والقانون العقلي العام ليس قانونا مشخصا ، عقلا كليا قديما او ذات مطلقة ازلية بل هو قانون عقلي من ضرورة العقل وموجود بوجود الانسان (٧٠) . وان كان القول باثبات صفات الاعمال اسقاطا من قانون العقل على الفعل فانه ليس باسوا من اسقاط مظاهر النقص الانساني . ويظل على أية حال قانون العقل المسقط اقرب الى التنزيه (٧١) . ولا يسأل من الذي حسن الحسن وقبح القبح في العقول (٧٢) . فلا يسأل عن وظيفة العقل وكان العقل موضوع يحتاج الى عقل آخر يفعل فيه ويعلو عليه المعقولات ! هو سؤال يقوم على سوء فهم لوظيفة العقل وجعله موضوعا لا ذاتا . والهدف منه هدم العقل وجعل الله اى الوحي المشخص هو الذى يحسن ويتبحر في العقول وكان العقل لا وظيفة له . الهدف منه هو المزايدة على الايمان وجعل الله هادما للعقل ، مرعبا له ، واقفيا له بالمرصاد ، يغير قوانين العقل ، ويبدل صفات الاشياء . ان وجود القيم وجودا موضوعيا مرتبط بعالم الانسان وليس بعالم الحيوان . وان عدم اعتبار الحيوان عدوان بعضه على بعض ظلما وقبحا لا ينفي اعتبار الانسان ذلك . وان التشكيك في القيم بدعوى عدم وجودها في الحيوان استمرار في الرغبة في تدمير الحقائق الانسانية مرة باسم الله ومرة باسم الحيوان وكان الانسان موجهه اليه السهام مرة من اعلى ومرة من اسفل ، مطلعون مرتين (٧٣) !

(٧٠) هذه هي حجة ابن حزم ، اذا كان الله وحده لا شيء موجود معه ففي اى شيء كانت مسورة الحسن حسنة وصورة القبح قبيحة وليس هناك عقل اصلا ؟ الفصل ج ٣ ص ٧٤ — ٧٥ .

(٧١) الارشاد ص ٢٧١ .

(٧٢) هذا سؤال ابن حزم : اخبرونا من حسن الحسن في العقول ومن قبح القبح في العقول ؟ الفصل ج ٣ ص ٧٥ .

(٧٣) الحيوان لا يسهى عدوانه بعضه على بعض قبيحا ولا ظلما ولا يلام على ذلك ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ .

ولا تعنى موضوعية الصفات موضوعية المثل كما هو الحال في الفلسفة وانكار الحدوث واختلاف الافعال طبقا للأشخاص والأزمان والحالات النفسية بل تعنى اثبات استقلال القيمة وتحقيقها في أفعال الأفراد (٧٤) . كما لا يعنى اثبات الحسن والقبح العقليين كصفتين موضوعيتين للأفعال أى اجبار على الله أو أى وقوع في التشبيه بأن الله يحسن ويقبح ما يعقله الإنسان لأن قانون العقل العام صادق على كل العوالم الممكنة ، ليس تشبيها بل قضاء على ثنائية الموضوع ، هذا العالم والعالم الآخر ، وقضاء على ثنائية المنهج ، العقل لهذا العالم والنقل للعالم الآخر ، والحكم بالشاهد على الغائب على أساس المعرفة البشرية ، وثنائية الشخص ، الإنسان من جانب والله من جانب آخر (٧٥) . وليس المطلوب زحزحة الإنسان عن معرفة واستبدال الله به أو الزايدة في الدفاع عن الله وكأن الإنسان يمثل خطرا عليه ! ذاك حطة في الله واعطاء للإنسان أكثر مما يستحق ، وتدمير للإنسان وإخراجه عن وضعه الطبيعي في العالم واستعمال لعقله في الإدراك لصفات الأفعال .

وقد تنشأ حلول متوسطة ولكنها في أغلب الأحيان أقرب الى اثبات الصفات الموضوعية للأفعال منها الى نفيها . مثلا أن يكون وصف الشيء بالحسن والقبح لا لذاته ولا للأوامر والنواهي بل لوصفه بمعنى هو صفة له . فكل معنى وصف به الشيء فهو صفة له وهو ما يسمح بالتعليل والغائية (٧٦) فالحقيقة أنه لا فرق بين المعنى والصفة ما دام

(٧٤) هذا هو اتهام الشهرستاني ، النهاية ص ٣٧٦ .

(٧٥) هذا هو اتهام ابن حزم اذ يقول « وهذا هو تشبيه مجرد لله بخلقه اذ حكموا عليه بأنه يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا » ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٦) عند ابن كلاب كل ما وصف به الشيء فانما وصف به لمعنى هو صفة له . كل معنى وصف به الشيء فهو صفة له ، وعند آخرين ما وصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى وقد يكون لعلة ، مقالات ج ٢ ص ٤٣ .

كل منهما قيمة مستقلة توجد في الفعل وتنبع من بنيته الداخلية ولا تتغير بتغير الارادات المشخصة . وقد يترك لله امكانية ان يأمر بالقبح ولو جازا فيكون قبيحا للنهي ، وما لا يجوز فانه يكون قبيحا لنفسه ، وكذلك في الحسن كل ما جاز ان يأمر الله به فهو حسن للامر وما لم يجز فهو حسن لذاته (٧٧) . وذلك في الحقيقة ترك حق نظري ممكن لله وانتزاع الحق العملي منه ، وما دما في نطاق الفعل فانا نكون على مستوى الحق العملي وليس على مستوى الحق النظري .

واخيرا ، هل يمكن نقد اثبات الصفات الموضوعية للافعال ؟ بالنسبة للخير لا اشكال هناك فالانسان خبر بطبيعته ، والخير في الفطرة ، والحسن في الطبيعة . ولكن ماذا يكون الحال بالنسبة للشر ؟ هل القبح صفة موضوعية في الشيء والفعل ام مجرد وجهة نظر اى انها معرفة وليست وجودا ؟ الا يؤدي ذلك الى اثبات الشر الكوني على ما هو معروف في الديانات الشرقية القديمة وعند الفلاسفة انصار النظرية الكونية ؟ ان القبح ليس في الوجود بل في الافعال التي تتحقق ونصبح اوضاعا اجتماعية . ولما كانت الافعال حرة فالاوضاع الاجتماعية تتغير طبقا لها . فان وقع القبح في الوجود من الافعال فانه يكون قبحا طارئا متغيرا سرعان ما يأتى الحسن مكانه بالفعل الحر ، فالحسن اقرب الى طبائع الاشياء وتكوين الفطرة . والحرية اقرب الى الممارسة اليومية من القهر والغلبة . فلا خطورة اذن من اثبات الصفات الموضوعية للافعال من اثبات الوجود الموضوعى للقبح ، فالحق عرض والحسن جوهر . واحتمال وجود القبح تحد لحرية الانسان ودافع على ممارستها .

(٧٧) عند النظام كل معصية كان يجوز ان يأمر الله بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز ان يبيحها الله فهي قبيحة لنفسها كالجعل به والاعتقاد بخلافه وكذلك كل ما جاز ان يأمر الله فهو حسن للامر به وكل ما لم يجز الا ان يأمر به فهو حسن لنفسه ، مقالات ج ١ ص ٤٣ .

رابعاً : العقل والنقل .

لما ثبت وجود الصفات الموضوعية للأفعال تحول السؤال من الموضوع الى المعرفة وأصبح كيف يمكن ادراك هذه الصفات بالعقل أم بالنقل ؟ وكان الاختيار واضحاً . فكل انكار للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها النقل لانه لا يوجد شيء يمكن ادراكه بالعقل . فالموضوع والمعرفة كلاهما يأتيان من الخارج ، من الإرادة المشخصة للأمر الناهي . وكل اثبات للصفات الموضوعية يجعل طريق ادراكها العقل لانه قادر على التعامل مع الموضوعات المستقلة . والطريق الى معرفة صفات الفعل انها يتحدد فقط في المعنى الثالث للحسن والقبح أى تعلق المدح والثواب بالفعل ان عاجلاً أو آجلاً أو الزم الثواب والعقاب لان المعنى الاول وهو الملاءمة والمنافرة للغرض يدركه الحس والمعنى الثانى وهو الكمال والنقص يدركه العقل سواء ورد بهما الشرع أم لا (٧٨) .

(٧٨) يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معانى بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم . والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع في انهما عقليان يدركهما العقل ويستقل بادراكهما ورد الشرع أم لا . والثالث عند الاشاعرة حكم للعقل قبل ورود الشرع فما ورد به الأمر فهو حسن وما ورد النهى عنه فهو قبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتبارات حتى لو أمر بها نهى عنه صار حسناً وبالعكس . وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل اما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر الى حسن الكذب النافع أو قبح الصدق الضار . والفرق بين المذهبين ان الامر والنهى من موجبات الحسن والقبح أى ان الفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبيح ، وعندهم الحسن والقبح من موجبات الامر والنهى . والامر والنهى كاشفان حسن وقبح سابقين حاصلين في الفعل ، اما لذاته واما لجهة لازمة لذاته ، التحقيق ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الحسن والقبح عند الاشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان ، حاشية الكنبوى ص ٢١١ ، شرعى عند الاشاعرة عقلى عند المعتزلة ، المحصل ص ١٤٧ ، وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع . فهو عند الاشاعرة شرعى ذلك لان الافعال كلها مستوية في أنفسها وانما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه ، حتى قال امام الحرمين ليس

١ — هل يمكن هدم العقل ؟

ان اعتبار النقل أساسا لادراك الحسن والقبح هو في الحقيقة هدم للعقل لانه في هذه الحالة لا وظيفة له في الادراك ولا موضوع له للادراك . فما دامت الصفات ليست ثابتة في الافعال فبطبيعة الحال يخبر الشرع بها في النقل وتقتصر وظيفة العقل حينئذ على فهم النقل ليدرك بدوره حسن الافعال وقبحها (٧٩) وهذا في حد ذاته هدم لنظرية العلم التي يقوم

الحسن زائدا على ورود الشرع ، موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . وكذا القبيح عند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للعقل جهة محسنة ومقبحة وقد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر ،
الدر ص ٤٩ .

(٧٩) عند الاشاعرة الحسن والقبح شرعيان ، التحقيق ص ١٤٢ ، ليس في ذواتها جهة محسنة أو مقبحة يدركها العقل بدون الشرع بخلاف المعتزلة . الامر والنهي هما موجبات الحسن والقبح . الحسن ما حسنه الشرع على نفس حكم العقل في الحسن والقبح بمعنى مدار الثواب والعقاب يأباه ويقتضي أن الحسن ما دل على وجود الثواب فيه ولا ثواب في فعل الله ولا في المباح ، حاشية الكلبوي ص ١٣ ، ص ٢١٥ ، الفعل لا يدل على حسن شيء ولا قيمة في حكم التكليف وانما يتلقى التحسين ، والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ٢٥٨ ، واطلاق الاصحاب وما الحسن والقبيح الا ما حسنه الشرع أو قبحه فتوسع في العبارة أو لا سبيل الى جحد أن ما وافق الغرض من جهة العقول وان لم يرد به الشرع المنقول يصح تسميته حسنا كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسنا كذلك ، وكذلك استحسن ما وافق الاغراض من الجواهر والاعراض وغير ذلك . وليس المراد باطلاقهم أن الحسن ما حسنه الشرع أنه لا يكون حسنا الا ما أذن فيه أو أخبر بهدح فاعله ، وكذا في جانب القبيح أيضا ، الغاية ص ٢٣٤ — ٢٣٥ ، أثبتنا تجوزوا في اطلاق لفظ فقالوا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع وهذا يوهم الحسن والقبح زائدا على الشرع مع المصير الى توقف ادراكه وليس يوهم الامر كذلك فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به وانما هو عبارة عن ورود الشرع نفسه بالثناء على فاعله وكذلك القول في القبيح . فاذا وصفنا فعلا من الاعمال بالوجوب أو الخطر فلسنا نعني بها نبينه تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي

عليها علم أصول الدين والتي تجعل العقل احدى وسائل العلم وان شرطه النظر ، وان الحجة العقلية تظل ظنية ولا تتحول الى يقينية الا بحجة عقلية ولو واحدة (٨٠) . ان تفاوت الناس في استخدام العقول لا يعنى طعنا فيها بل يعنى وجود فروق فردية بينها . وتظل بداهة العقل واحدة في جميع البشر ولكن تختلف درجات تغليفها الاجتماعي . الاستعداد الطبيعي واحد ولكن فروق النشأة والتربية ونظم الحكم ومقدار المجتمع في التخلف والتقدم كل ذلك يحدث تفاوتاً في استخدام العقول . وهذا لا يعنى ان الله هو الذى جعل العقول متفاوتة والا كان ظلماً وجوراً (٨١) . ان حقائق العقل بالرغم من كونها عادات الناس الا انها تظل حقائق للعقل ، ووجودها في مجرى العادات لا ينفي كونها حقائق عقلية (٨٢) .

ورد الشرع بالامر به ايجاباً ، والمراد بالمحظور الفعل الذى ورد الشرع بالنهى عنه حظراً وتحريماً ، الارشاد ص ٢٥٨ — ٢٥٩ ، والحسن منها برضاء الله والقبيح منها ليس برضائه ، النسفية ص ١٠٣ ، لا قبيح بالنسبة الى ذات الله فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا لعل ولا غاية لفعله واما بالنسبة اليها فالتقبيح ما نهى عنه الشرع والحسن ما ليس كذلك ، الطوالع ص ١٩٥ .

(٨٠) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامناً ، مناهج الادلة ١ — نقد الدليل النقلى .

(٨١) الفصل ج ٣ ص ٩٣ — ٩٤ ، الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم بكونه حسناً او قبيحاً اما العقل او الشرع لا محالة . فان كان الحاكم هو العقل فلا محالة ان ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح لو خلا ودواعى نفسه من مبدأ نشوئه الى حين وفاته من غير التفات الى الشرائع والعادات والامور والاصطلاحات والموافقات للاغراض والمنافرات لم يجد الى الحكم الجزم بذلك سبيلاً . وان لم يكن في الحكم بهذه الامور به من النظر الى ما قدرناه فهي لا محالة مختلفة بالنسبة والاضافة ، الغاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، حاشية المرجانى ص ٢٠٩ — ٢١٠ ، حاشية السيالكوتى ص ١٧٧ .

(٨٢) فإى عقل يخاطر هذه المخاطرة ، ويقتحم هذا الاقتحام ، وان رجعوا الى عادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للملوك انها من مستحسنات العقول ، النهاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

ولماذا التشكيك في الحقائق البشرية والقيم العامة ؟ ولماذا لا يكون القبح في قتل الناس وأخذ أموالهم وأذاهم وقتل المرء لنفسه وإباحة حرمة الناس ؟ لماذا تصور الله وكأنه يقف لهذه الحقائق بالمرصاد ، يهدمها ويقلبها ويغيرها وكان الشريعة عبث وتناقض لا تهدف الى رعاية مصالح الناس والدفاع عن الحرمات والاختذ بحقوق المظلومين ؟ ولماذا يتصور الله وكأنه ضد الحياة وعقل الانسان ؟ ولماذا تصور الشرائع لا معقولة ؟ المقتول في سبيل الله يضحي بنفسه في سبيل قيمة أعظم ، حياة الجماعة وبقاء الأمة ، حرصا على الحياة . والختان قوة جنسية . والركوع رياضة بدنية . ولماذا ندرس في مدارسنا اذن حكمة الصيام والصلاة والصوم ؟ والاحرام رفض لمظاهر المدنية في اللباس وعود الى الانسان الطبيعي . فالانسان بدن وروح وليس حلة وثيابا وزينة (٨٣) .

(٨٣) وقال بعضهم الظلم قبيح ونسال ما معنى الظلم ؟ فلا يجدون إلا ان يقول : انه قتل الناس واخذ أموالهم وأذاهم وقتل نفسه أو التشويه بها أو إباحة حرمة للناس . . . وكل هذا غليس شيء منه قبيحا لعينه . وقد أباح الله أخذ أموال قوم بخراسان من أجل ابن عهيم قتل في الاندلس رجلا خطأ . . ووجدناه أباح دم من زنى وهو محصن ولم يطأ امرأة قط الا زوجة له عجوز شعرها اسود وطأها مرة ثم ماتت ولم يجد من ان ينكح ولا من ان يتسرى وهو شاب محتاج الى النساء وحرم دم شيخ زنى وله مائة جارية كالنجوم حسنا الا انه لم يكن له قط زوجة . وأما قتل المرء نفسه فقد حسن الله تعريض المرء نفسه للقتل في سبيل الله . . . ولو امرنا بمثل ذلك لكان حسنا . . . وأما التشويه بالنفس فان الختان والاحرام والركوع والسجود لولا أمر الله بذلك وتحسينه اياه لكان لا معنى له ولكان على أصولهم تشويهها بها . . . فهذا من الله حسن ومن عباده قبيح لان الله قبحه ولا يزيد لو حسنه لحسنه . . فهل هناك قبيح الا ما قبحه الله أو حسن الا ما حسنه الله ، الفصل ج ٣ ص ٨١ — ٨٢ ، قبح بعض هذا النوع اذا قبحه الله وحسن بعضه اذا حسنه الله ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ ، القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها . وليس ذلك عائدا الى أمر حقيقى في العقل يكشف عنه الشرع بل هو المثبت له والمبين ولو عكس القضية لحسن ما قبحه لم يكن مممتنا وانقلب الامر ، الموافق ص ٣٢٣ ، في بيان أن العقل لا مجال له في ان يحكم في اغفال الله بالتحسين والتقبيح . يقدم

ان القضاء على ادراك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة وقضاء على التعليل وهو أساس الشرع في الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات . ان هدم العقل هدم للشريعة فالشريعة تقوم على العقل . ويؤدي هدم العقل والشريعة الى الوقوع في التماثل بين الانسان والله . فاذا قال الله اعبدونى واسجدوا لى فان الانسان لا يقول ذلك عن نفسه ، وبالتالي يؤدي هدم العقل والشريعة الى تمثيل الله بالانسان في حين ان اثبات العقل وحكمة الشريعة يؤدي الى تنزيه الله (٨٤) . الكفر قبح لانه انكار للمبادئ ولحقائق العقول وليس لان الله حرمه . واباحة الكفر تقيّة حفاظ على الحياة وليس هدمها للحقائق (٨٥) . وكبح تستوى الحقائق بالنسبة الى الله ؟ وكيف لا تكون افعاله مرجحة بالنسبة الى الانسان لصالحه ؟ ان كلامه معلل بالهدى والصالح ولذلك

الرازي حججا ثلاث : ١ — الفعل الصادر عن الله اما ان يكون وجوده وعدمه بالنسبة اليه سواء او لا يكون فان كان الاول بطل الحسن والقبح وان كان الثاني لزم كونه ناقصا ب — وقت الحدوث ان كان مساويا لساير الاوقات بطل الحسن والقبح ج — علم من الكفار أنهم يكفرون فكان أمرهم بالايمان محال فلا حسن ولا قبح ، معالم ص ٨٥ — ٨٨ .

(٨٤) وقالوا تكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه قبح في العقول جملة لا يحسن بوجه من الوجوه فلا يحسن من البارى أصلا . ويقال لهم : اليس قول القائل فيما بيننا اعبدونى واسجدوا لى قبحا لا يحسن بوجه من الوجوه ولا على حال من الاحوال فلا بد من نعم فيقال لهم وكذلك انها يقبح منا تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه لاننا لا نستحق هذه الصفة ، الفصل ج ٣ ص ٨٣ .

(٨٥) وقال بعضهم الكفر قبيح على كل حال . وما قبح الكفر الا لان الله قبحه ونهى عنه ، ولولا ذلك ما قبح . وقد أباح الله كلمة الكفر عند التقيّة وأباح بها الدم في غير التقيّة . . . لا كفر الا ما سماه الله كفرا ولا ايمان الا ما سماه الله ايمانا ، وان الكفر لا يقبح الا بعد ان قبحه الله ولا يحسن الايمان الا بعد ان حسنه الله ، فبطل كل ما قالوه في الجور والكفر والظلم وصح أنه لا ظلم الا ما نهى الله عنه ولا جور الا ما كان كذلك ولا عدل الا ما أمر الله به أو أباحه ، أى شيء كان ولا ظلم في شيء من فعل البارى ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ — ٨٣ .

أرسل الانبياء . وان أسوا أنواع الأفعال الحرة هي حرية استواء الطرفين التي يستحيل فيها الفعل من الأساس . وان هدم العقل في ادراك الحسن والقبح هو عود الى الإرادة والعلم المسبق وبهما ينتفى الفعل الحر أساسا وليس العقل وحده . وان جعل العقل تابعا للإرادة الإلهية أى للرضى والسخط هو جعله عقلا تابعا لشيء آخر سواه وبالتالي يفقد قدرته على الادراك ويتحول الى عقل مبرر تابعا لإرادة الأمر والنهى . بل ويظل العقل حائرا تابعا لتقلبات الإرادة وتغيراتها وبالتالي يفقد ثباته واتزانه . وهل غاية الأمر والنهى الادراك أم التنفيذ ؟ هل غايتها نظرية أم عملية ؟ ان الأمر والنهى لا يمكنهما ان يعطيا حسنا أو قبحا بل يعطيان فقط توجيهات عملية للسلوك . واذا ما تم السلوك تنفيذا للأوامر والنواهي بلا عقل مدرك للحسن والقبح فان ذلك يحيل الانسان الى مجرد آلة للتنفيذ أو متفرج يفعل به ما يشاء وهو طيع مطيع . لا يعترض لانه لا يفهم ، ويكون جوهر الايمان في هذه الحالة الطاعة العمياء وليس العقل المستنير . وهل يتحدد الحسن والقبح بالثواب والعقاب المترتبين على طاعة الاوامر واجتناب النواهي ؟ ان الجزاء والعقاب بعديان لاحقان بالفعل بعد ان يتم . وما فائدة ان يسرب الانسان الحسن والقبح في الأفعال بعد ان تتم وينال الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ ولماذا هذا الصراع بين الله والعقل وتحديد أيهما حاكم وأيهما محكوم عليه ؟ ولا يقال ان العقل قد حكم ان الله هو الحاكم فالعقل لا يهدم نفسه ، ولا يرضى بسلطان سواه . وهذا نوع من لوى الحقائق وقولها الى المنتصف والتشدد بالدفاع على العقل والرضا بحكمه ، فلو كان العقل هو الحكم فهو الحكم بأنه هو الحاكم ولا حاكم سواه (١٨٦) . ان خلق الله للعقل مسلم ومعترف به ولكن ذلك لا يعنى

(١٨٦) يقول ابن حزم « والقول الصحيح هو ان العقل الصحيح يسرف بصحته ضرورة ان الله حاكم على كل ما دونه وأنه غير محكوم عليه ، وان كل ما سواه مخلوق له سواء كان جوهرًا حاملا أو عرضا محمولا لا خالق سواه » ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ - ٧٨ ، ان الله تعالى لا يجوز الحكم على أعماله بما يحكم على أفعالنا لاننا مأمورون منهيون وهو أمرنا لا مأمور ولا منهى . فكل ما فعل فهو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه ان

انه لا وظيفة له ولا حكم ، وأن العقل بمجرد خلقه لا يدين بالولاء الا لنفسه ، ولا يظل أسير خلقه حتى تمحى وظيفته . لذلك يشكر المنعم ، ويصبح شكر المنعم واجبا وكأن الله قد خلق العقل ليعبر به او ليقضى على استقلاله فيصبح نقصه دليلا على كمال الله وتبعيته دليلا على استقلال الله ، وكأن خلق العقل كان مجرد ذريعة للقضاء على حكمه (٨٧) . ان ضبط الوقائع بقانون عقلى خير من ضبطها بارادة مشخصة ، فقانون العقل ثابت فى حين ان الارادة متغيرة . صحيح ان الارادة ضد الهوى والانفعال ولكنها ايضا رضى وسخط وهى امور متغيرة ومتقلبة . وان كانت ثابتة فحكمها حكم العقل ويكون العقل بها اولى . لا شك اننا لو شئنا المزايدة فى الايمان والدفاع عن الله وهدم

وأفق أمره كان عدلا وحقا وان خالف أمره كان جورا وظلما ، الفصل ج ٣ ص ٩٤ - ٩٥ ، ليس للعقل حكم فى حسن الاثشاء وقبحها ، ويكون الفعل سببا للثواب والعقاب فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية ولو عكس لكان الامر بالعكس ، العضدية ج ٢ ص ١٨١ - ٢١٧ .

(٨٧) الله لا شرط عليه ولا علة موجبة عليه ان يفعل شيئا ولا ان يفعل وأنه لو أهمل الناس لكان حقا وحسنا ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذى لم يلزمه شريعة ولا خطر عليه شيء . وأنه تعالى لو واتر الرسل والندارة أبدا لكان حقا وحسنا لما فعله بالملائكة الذين هم حملة وحيه ورسله أبدا ، وأنه لو خلق الخلق كفارا كلهم لكان ذلك منه حقا وحسنا او لو خلقهم مؤمنين كلهم لكان حقا وحسنا كما ان الذى فعله من كل ذلك حق وحسن وأنه لا يقبح شيئا الا من مأمور منهى قد تقدمت الاوامر وجوده وسبقت الحدود المرتبة للاشياء كونه . وأما من سبق كل ذلك فله ان يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء ولا يعقب لحكمه . الفصل ج ١ ص ٦١ ، وأما أهل السنة فيقولون أنه فعال لما يريد ليس من شأنه فعله أنه يوصف بحسن وقبح فكم من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسأل فى أفعاله لم وكيف ، شرح المحصل ص ١٤٩ ، فان قالوا ان العقول والذكاء وقبول العلم وذكاء الخاطر ودقة الفهم غير موهوبة من الله بل هى فعل الطبيعة قلنا لهم ومن خلق الطبيعة التى فعلت العقول ؟ فان قالوا الله فهو موجب الحياة وان قالوا لم تخلق الطبيعة لحقوا بالدهرية ، الفصل ج ٣ ص ٩٣ - ٩٤ .

العقل وتدمير الانسان لقلنا ان الله حاكم على العقل وهو المحكوم .
 الله هو الخالق له ، وهو المالك لكل شيء ، وهو الحاكم على كل شيء .
 وأين ممكن الخطر ؟ واى موقف نوجد فيه نحن ؟ هل الله فى خطر ام
 ان العقل فى خطر ؟ هل ندافع عن حاكمية الله ام حاكمية العقل ؟ هل نحن
 المدافعون عن الله ام نحن بشر ندافع عن حقوق البشر ؟ قد لا يملك
 الانسان امام المزايدة الا الصمت خوفا من قهر العامة وثقل التاريخ
 وسيطرة الحكام . ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هى مهمة الجيل دفاعا
 عن حقوق الناس واعمالا لعقولهم (٨٨) . وهل هى قضية سلطة ، من
 الحاكم ؟ وهل صورة الحاكم باستمرار هى صورة الحاكم المطلق الذى
 يفعل ما يشاء ، ما حسنه حسن وما قبحه قبيح ؟ وان لم يفعل فهل
 ذلك يكون احد مظاهر نقصه وطمع فى كماله ونيل من سلطانه ؟ (٨٩)

(٨٨) وقد بينا غلو من ادعى فى العقل ما ليس فيه ، وبيننا ان العقل
 لا يحكم به على الله الذى خلق العقل ورتبه على ما هو به ، الفصل
 ج ٣ ص ٧٩ ، وقد علم المسلمون ان الله عدل لا يجور ولا يظلم ومن
 وصفه بالظلم والجور فهو كافر ومكلف ليس هذا على ما ظنه الجاهل
 من ان عقولهم حاكمة على الله فى انه لا يحسن عنه الا ما حسنت به عقولهم
 وانه يقبح منه ما قبحت به عقولهم ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ .

(٨٩) والدليل على ان كل ما فعله فله فعله . انه المسالك القاهر
 الذى ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا آمر ولا زاجر ولا خاطر ولا من رسم
 له الرسوم وحد له الحدود . فاذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء
 او كان الشيء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد ورسم لنا وآتيناه ما لم نملك
 اثباته . فلما لم يكن البارى مملوكا ولا كان تحت أمر له لم يقبح منه شيء .
 فان قال : فانما يقبح الكذب لانه قبحه قيل له : أجل ولو حسنه لكان
 حسنا ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض . فان قالوا : فجوزوا عليه
 ان يكذب كما جوزتم ان يأمر بالكذب قيل لهم : ليس كل ما جاز ان يأمر
 به جاز ان يوصف به ألا ترون انه أمرنا ان نصلى ونخضع ونتحرك
 ولا يجوز عليه ان يصلى ويخضع ويتحرك لان ذلك مستحيل عليه .
 وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لانه يستحيل عليه الكذب
 ولا يجوز ان يوصف بالقدرة على ان يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدرة
 ان يتحرك ويجهل . ولو جاز لزاعم ان يزعم انه يوصف البارى بالقدرة
 على ان يكذب ولا يوصف بالقدرة على ان يجهل ولا يأتى بين ذلك بفرقان
 لجاز لقالب ان يقلب القصة فيزعم ان البارى يوصف بالقدرة على ان

وهل هذه هي صورة الله أم صورة الدكناتور ؟ صورة الله أم صورة الطاغية ؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم بعد ذلك ويأخذ مكان الله في قلوب العامة فيحسن ويقبح ، ويصبح العقل خاضعا له وتابعا لارادته ، ويصبح الحسن تابعا لرضاه والقبح تابعا لسخطه . ولا معقب على ارادته ولا مراجعة عليها من احد . يفعل ما يشاء ، يسالم من يشاء ويحارب من يشاء ، يصلح من يشاء ويعادي من يشاء ، وليس في العالم سواء ، وليس في الوجود الاه .

١ — هل يمكن انكار العقل قبل النبوة ؟ وقد بلغ هدم العقل الى حد انكار وظيفته كلية قبل النبوة وكان الانسانية كانت قبلها أخط من الحيوان لم تعرف الى العقل سبيلا . وصحيح ان الانسانية قد تطورت وبلغت استقلالها واكتمل وعيها بانتهاء النبوة ومع ذلك فطليعة الانسانية المظلمة في غلاسفتها ومفكرتها وحكائها قادرون على التوصل الى الحقائق البشرية العامة . فقد امتنع قابيل عن قتل أخيه هابيل حتى لا ييؤء باسمه ، لان تحريم قتل النفس حقيقة انسانية عامة . قد يقال لقد عرفت الانسانية النبوة من آدم ، فأدم انسان ونبي وبالتالي لا توجد فترة زمنية استتقل فيها العقل بنفسه . العقل والوحى متزامنان . ولا توجد انسانية قبل آدم كان العقل فيها بمفرده . وبالتالي يكون الحديث فقط قبل بعثة محمد وقبل ختام النبوة وقبل ظهور الاسلام اى في المراحل السابقة على

يجهل ولا يوصف بالقدره على أن يكذب فلما لم يخبر ذلك بطل ما قالوه .
اللمع ص ١١٧ — ١١٨ ، التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالتقبيح ، ولا تقبيح بالنسبة الى الله . أما بالنسبة الى أمهاله نفسها فقد اتفق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالتقبيح لكونه نقصا والنقص على الله محال . وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلأنه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله . وأما بالنسبة اليه فالتقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر في الحرام أن اريد بالنهي نهى التحريم ، وان اريد بالنهي نهى التنزيه فالتقبيح هو الحرام والمكروه ، والحسن ما ليس كذلك اى ما ليس بمنهى شرعا ففعل الله والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهى التحريم ، المطالع ص ١٩٥ — ١٩٦ .

الوحى التى لم يكن العقل قد اكتمل فيها بعد . فاثارة السؤال الآن والعقل قد اكتمل ، والانسانية قد استقلت لا معنى له ، سؤال نظرى خالص ، واقتراض صرف ، ورجوع الى الوراء ، واسقاط من الحاضر فى الماضى ، من مرحلة كمال العقل الى مرحلة نقصانه كعقل جمعى عام ، وتوهم فترة قد انقضت ولم تعد موجودة بالفعل . والانسانية لا ترجع الى الوراء . ولا يمكن اسقاط الحاضر على الماضى أو التفكير بشعور مستقل فى مرحلة سابقة عليه . ولا يكون القصد من ذلك الا ضياع استقلال الوعى الحالى والايهام باننا فى مرحلة سابقة فيطغى الماضى على الحاضر ، ويضيع التقدم ، ويسقط التاريخ من الحساب ، ويضيع فضال الانسانية فى سبيل تقدمها واكتمالها هباء .

فالعقل قادر قبل البعثة على ان يدرك الفائدة فى الحال وفى المآل وان يدرك ان الافعال تحاسب وتجازى ، تثاب وتعاقب ، وقد كانت قوانين الجزاء معروفة فى تاريخ البشرية قبل ورود الشرع وأن التكليف لا يبدأ الا بوجود الشرع وكان الانسان عاجز عن التمييز بين الخير والشر وبين الصواب والخطا اعتمادا على العقل وحده قبل ورود الشرع (٩٠) . ان الحقائق الاخلاقية مثل الحسن والقبح مثل الحقائق الرياضية يقدر العقل على الوصول اليها دون تعليم او شرع او نبوة او اكتساب . نهى

(٩٠) ولو ان امرا اعتقد أن الخبر حرام قبل أن ينزل عليه تحريمها لكان كافرا ، ولكن ذلك منه كفرا ان كان عالما باباحة الرسول ، ثم صار 'كفرا ايحانا وصار الآن من اعتقد تحليلها كافرا وصار اعتقاد تحليلها كفرا ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ - ٨٣ ، اذا ثبت أن الحكم بالحسن والقبح هو الشرع ثبت أن لا حكم للامعمال قبل الشرع ، المواقف ص ٣٢٧ ، ندعى أنه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله وشكر نعمته خلافا للمعتزلة حيث قالوا أن العقل ببجده موجب ، الاقتصاد ص ٩٧ ، قال أئمة بخارى لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، الواجب هو ما يوجبه الله على عباده ولا يجب عليه شيء باتفاق أهل السنة والجماعة ، شرح الفقه ص ٩٥ - ٩٦ ، فى أنه لا يجب عليه شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ - ٣٩٦ ، قبل الخطاب والارسال لا يكون شيئا واجبا ولا حراما على أحد ، الاصول ص ٢٤ - ٢٥ .

اقرب الى الحقائق الفطرية . ان انكار الحسن والقبح العقليين انكار لاستقلال القوانين الخلقية وهدم لموضومية القيم (٩١) . ولا يمكن أن يثبت الحسن والقبح بالشرع لان الشرع لا يثبت الا بالعقل وبالتالي يقع الفكر في الدور (٩٢) . فالمعقل اساس الشرع ، والقدر في العقل قدح في الشرع باجماع علماء الاصول وجمهور الامة . ولو كان الحسن والقبح من الله لحسن منه الكذب وذلك ابطال للنبوات . ولا يمكن أن تكفى المعجزة في اثبات صدق النبي لامكانية صدورها على يد كاذب ، هذا اذا كانت المعجزة ، وهى الدليل الخاص ، دليلا على صدق النبوة أصلا (٩٣) . وكيف يجوز في الشرع الزيادة والنقصان وكأنه لا أساس له من عقل او واقع ؟ ان مرحلة التجريب قد انتهت اثناء الوحي عن طريق النسخ . واستقر الشرع واستتب وتأسس في العقل وفي الطبيعة . وكيف يبلغ

(٩١) عند اهل الحق لو قدر انسان قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بأداب الابوين ولا تزيأ بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليهما أمران أحدهما أن الاثنین اكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله لوما عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف في الاول ويتوقف في الثاني ، ومن حكم أن الامر سيان بالنسبة الى عقله خرج عن قضايا العقل وعاند عناد الفضول فان القولين في حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد عقله ، النهاية ص ٣٧١ — ٣٧٢ .

(٩٢) لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبت أصلا لان العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عنه حسنه ويقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الامر قبيح والنهي عن الحسن سفيه وعيب لا يليق وذلك اما بالعقل والتقدير أو حكم له واما بالشرع فيدور ، التحقيق ص ١٤٥ .

(٩٣) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع ، ولم يمكن التمييز بين النبي وغيره ، التحقيق ص ١٤٥ ، لا واجب لاحد قبل ورود الشرع ولو استدلل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثوابا ولو انعم الله عليه بعد معرفته به نعماء كثيرة كان ذلك تفضلا منه عليه . ولو كفر انسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقا عقابا وان عذبه عليه كان ذلك عدلا منه كابتدائه بإيلام من لا ذنب له من الاطفال والبهائم ، الاصول ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

التغيير والتبديل درجة قلب الحق باطلا والباطل حقا ، وقلب الحلال حراما والحرام حلالا بمجرد تغيير ارادة الشارع ؟ ذلك بالضبط ما يحدث في مجتمعاتنا الحالية عندما تسن القوانين وتبدل بارادة الشارع دون أن تؤسس في العقل أو في الطبيعة ودون ابتغاء مصلحة أو اتقاء مفسدة . فإذا ما اكتمل الشرع بعد أن يتحقق في الواقع أصبح تعبيراً عن العقل والطبيعة ، وثابتاً بثباتها (٩٤) . قد يكون العقاب وحده هو الذي يرد به الشرع أى جزاء الفعل القبيح أما الثواب على الفعل الحسن فلا يحتاج الى ورود الشرع ويمكن معرفته بالعقل قبل ورود الشرع . فالعقل لا يقر بالعقاب على الفعل القبيح وكان العقاب كالثواب ينشأ من طبيعة الفعل . الثواب على الحسن بالطبيعة والعقاب على القبح بالشرع (٩٥) .

ولماذا يكون اثبات الشرع وحاجة الانسان الى النبوة على حساب العقل وابتداء من حدوده ؟ ان اختلاف قوى الانسان ، الذاكرة والتخيل والتفكير بين الشدة والضعف لا تعنى حاجته الى من يقويها فانها من سمات الانسان . وقد تكون على هذا النحو أحد مظاهر قوته وأعمال

(٩٤) قال أصحابنا كل ما ورد به الشرع من صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة فيه وبالنقصان منه . ولذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان جائزا وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لانه أراد ذلك ولا مدخل في تقدير شيء من العقل . وعند القدرية ما أوجب الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما سقط لم يكن جائزا ولا الزيادة فيه ولا النقصان منه ، الاصول ص ١٤٩ .

(٩٥) يعطى الاشاعرة عدة أدلة نظلية على أن الحسن والقبح شرعيان منها « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » . فلو كان حسن الفعل مدركا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بنسأ على ما هو عند المعتزلة من وجوب تعذيب العاصي اذا مات غير ثابت . واللازم باطل ، التحقيق ص ١٤٣ ، المقصود ان المعرفة قد وجبت بالشرع لا بالعقل وليس المقصود تقييد التكليف بالشرع وهذا مذهب الاشاعرة ، فمعرفة الله وجبت بالشرع وكذلك سائر الاحكام اذ لا حكم قبل الشرع لا أصليا ولا فرعيا . وقد قيل شعرا :

فكل ما كلف شرعا وجباً عليه أن يعرف ما قد وجب

حريته . كما أن تفاوت الناس في ادراك النافع والضار أو الحسن والقبيح ليس ذريعة لفرض الوصايا عليه واعلان قصور العقول بل يمكن تجاوزها بتعاون البشر والخبرات المشتركة وتبادل المعارف والعلوم ، والنصيحة المشتركة والتنبيه والتذكير ، وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو أحد مظاهر ممارسات الحرية . ولماذا الشعور بالدونية أمام قوة أخرى أسمى وأعظم عقلا واردة مع أن الانسان سيد الكون وأعظم من الجبال والمحيطات والانهار لانه قادر على تسخيرها لصالحه ولديه عقل قادر به على معرفة أسرار الكون وادراك قوانين الطبيعة ، وهو الوحيد الكائن الحر الذي قبل تأدية الامانة وتحقيق الرسالة ؟ (٩٦) لماذا الاعلان عن قصور العقل وبيان حدوده والإكرام للانسان بيان قواه وإمكاناته اللامحدودة ؟ لماذا الاعلان عن أن الانسان في حاجة الى هاد يهديه ، ومرشد يرشده ؟ لم هذا الاحساس بالتقصير والقصور وأن الانسان في حاجة الى وصي وهو النبي ؟ ولماذا تثبت النبوة على انتقاض العقل ؟ ان ارجاع الحسن والقبح الى الذات العاقل ثم ايقاعه في نسبية الاهواء والانفعالات وتفاوت الامزجة والطبائع واختلاف الظروف والمواقف كل ذلك يفضي الى الغاء العقل والافراق في الاشرار او يؤدي في النهاية الى هدم العقل لافساح المجال للنبوة وكان النبوة مكملة للعقل ان لم تكن مضادة له . وذلك في الحقيقة تدمير للعقل من أجل افساح المجال للنبوة . فالغاية البداية بالعقل لهدمه ، واثبات الحسن والقبح لاثبات النبوة ، العقل مجرد وسيلة وليس غاية ، بداية وليس نهاية ، مقدمة وليس نتيجة ، وهو اقرب الى النفاق منه الى العلم ، وتضحية بالعدل أيضا من أجل التوحيد بطريقة أذكى من الجبر الذي لا يعترف بشيء أصلا لا في التوحيد فينكر الحرية ولا في العدل فينكر الحسن والقبح العقلين (٩٧) .

(٩٦) هذا هو معنى الآية الكريمة « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) .

(٩٧) لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب ، وفي ذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي وأنه باطل اجماعا ، ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ، المواقف ص ٣٢٧ .

والحبيب ان يتم ذلك في كبرى الحركات الإصلاحية التي قالت بالحسن والقبح العقليين الى منتصف الطريق ، أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل ، خذولة الى الامام وخطوة الى الخلف ، دعوة عملية على دعوة نظرية غير ملابثة . لذلك كبا الإصلاح (٩٨) .

ان وجود مؤذونات قد تتجاوز حدود العقل ، ولا يتناولها العقل لا بطعن في العقل وقدرته على ادراك الحسن والقبح في الافعال . فهما في الافعال وليسا في المعتقدات ، في السلوك وليسا في النظريات ، في الحسنيات وليسا في المجردات ، في هذه الدنيا وليس في العالم الآخر . وماذا يكون العبادات مثل النظريات والعقائد والاخويات خارجة عن حدود العقل لا اذ لا يوجد في العبادات شيء لا يعرف وجه الفائدة فيه

(٩٨) انظر احفنا « كبوة الإصلاح » الندوة العلمية لكلية الآداب ، جامعة الرياء ، ١٩٨٣ . وهذه دعوة محمد عبده اذ يقول « لهذا ان العقل الانساني محتاجا في قيادة القوى الادراكية والبدنية الى ما هو خاف له في الحمايين ، والى معين يستعين به في تحديد احكام الاعمال ونعيم الوجه في الاعتقاد بصفات الالهية ومعرفة ما ينبغي ان يعرف من احوال الآخرة . وبالجمل في وسائل السعادة في الدنيا والآخرة . . . وذلك المعين هو النبي . . . النبوة تحدد ما ينبغي ان يلحظ في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج اليه البشر كافة من ذلك . . . فوجوب المعرفة على هذا الوجه المخصوص وحسن المعرفة وخطر الجهالة أو الجحود بشيء مما اوجبه الشرع في ذلك وقبحه مما لا يعرف الا من طريق الشرع معرفة نعلمن بها النفس ولو استقل عقل بشرى بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد العلمينة . فان زيد على ذلك العرفان على ما بينه الشرع يستحق المثوبة الممثلة فبها وهذا يستحق العقوبة التي نص عليها وكانت طريقة معرفة الوجوب شرعية محضة . . . غير ان ذلك لا ينافي ان معرفة الله على هذه الصفة حسنة في نفسها وانما جاء الشرع مبينا للواقع ، فهو ليس محدث الحسن ونمحوحه تؤيد ذلك . . . تبين النبوة الحسن والقبح بمعرفته بل بطريقة معرفته شرعية وهو لا ينافي ان يكون المأمور به حسنا في ذاته بمعنى انه مما يؤدي الى منفعة دنيوية أو اخروية . . . وقد يكون من الاعمال ما لا يمكن درك حسنه ومن السيئات ما لا يعرف وجه قبحه وهذا النوع لا حسن له الا الامر ولا قبح له الا النهي » ، الرسالة ص ٧٩ —

مثل اعداد الركعات ومناسك الحج . العبادات الاسلامية كلها مفهومة ومعروفة دلالاتها والحكمة منها حتى دروس الدين الاولى مثل النظافة والرياضة والاحساس بالفقراء ووحدة الامة . الخ . الشرع قائم على العقل . وليس الشرع هو مظهره الخارجية بل هو قوانينه وأهدافه من مقاصد الى آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه في مقاصد الشريعة والا استحالة الاستدلال . ولماذا ارجاع الاسلام الى المراحل السابقة للوحي وقياس العبادات على بعض الاحتفالات في الديانة الموسوية وضروب التوسل والزهادة في الديانة العيسوية « لا ثبات انه » لا يمكن للعقل البشرى ان يستقل بمعرفة وجه الفائدة فيه ؟ قد تكون المراحل السابقة لتطور الشرع في التاريخ اقل عقلانية من الشرع في آخر مراحلها بعد اكتماله . ولماذا تكون الجهود الانسانية الخالصة في الابداع والخلق مفسدة سواء قبل الوحي او بعده ؟ فالوثنية لها مآثرها كما ان لها نقائصها . فلماذا تفسد الوثنية العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الانساني ؟ وهل الدهرى الذى لا يؤمن بالشرائع او الذى لم تصله الشرائع لا يعلم الحسن والقبح وانه لا يقدر على اجتناب الرذائل وممارسة الفضائل ؟ هل كان البشر كالحيوانات والبهائم قبل الشرائع ؟ ان كامل العقل قادر على معرفة الحسن والقبح في الاعمال قبل ورود الشرع فالوعى الفردى مستقل عن الوعى الاجتماعى والا فكيف يظهر الانبياء دعاة ومصلحين في اقوامهم ؟ (٩٩) ولماذا يتم انكار الحقائق العقلية العامة وبداياتها باسم الله وامكانية تدميره لها والقضاء عليها ؟ ولماذا تنكر ضرورات العقل وهو اساس نظرية العلم ، وكان الله واقف لها بالمرصاد يرى في شمول الحقائق وعمومها تهديدا له ؟ (١٠٠) لماذا انكار الحقائق مثل عدم جواز تكليف ما لا يطاق ، استحقاق الذم والمدح ، والثواب والعقاب على الطاعة والمعصية ؟ ولماذا

(٩٩) التعديل والتجويز ص ١٠٩ — ١١٤ .

(١٠٠) عرفونا ما هذا القبح في العقل على الاطلاق ؟ الفصل ج ٣

ص ٧٨ .

لا يكون القبح محظورا على الإطلاق في العقل مثل كفر النعمة ؟ ليس
الكذب والظلم والكفر قبحا ؟ وماذا يستفيد الله من قولنا أنه هو المنعم
وهو المقبح للكفر والظلم وأن العقل لا يقبح شيئا وأنه هو الحاكم
بأحكام العقل ؟ وما أسهل أن يأتي الحاكم فيما بعد ويزحزح الله أو يأخذ
مكانه ويجعل نفسه هو المحسن والمقبح للأفعال . ولا يؤدي القول
بالحسن والقبح العقليين إلى الشرك ، الشرك بين العقل والله فالله لا
يجعل أحد مخلوقاته ، وهو العقل ، شريكا له . أن الله نفسه قد عرف
بالعقل ، وهدم العقل هدم لأساس معرفتنا بالله . وكيف لا يحسن
العقل شيئا ولا يقبح شيئا ؟ وكيف تنفى الحقائق وكان الله قد أدى
إلى هدم الحقائق وأوقع البشرية في اللارادية والشك وابطال الحقائق ،
وهو ما نفاه علم أصول الدين من قبل في نظرية العلم ، وهل الله
سوفسطائيا ؟ (١٠١) وهل يستعلى الله ويثبت قوته بتدمير أحد مخلوقاته
— وهو جزء منها وهو العقل — وذلك بأن يصبح الله حاكما على العقل
وينفى حكم العقل على نفسه وعلى الأشياء وعلى الأفعال ؟ لماذا هدم
الحقائق الانسانية العامة والتشكيك في القيم وإبعاد الظروف الاجتماعية
وكان الله لا يعترف بحق ولا يسلم بقيمة ، يفعل الظلم ، وتقوم شرائعه على
التناقض والعبث ؟ أن انكار العقل هو هدم للمصالح وجلب للمفاسد وقضاء
على التعليل وهو أساس التشريع ، وبالتالي جعل المتكلم الأشعري الله
عاملا ضد نفسه ، وهادما شريعته بيده ، وقاضيا على العقل بحكمته (١٠٢) .

(١٠١) الفصل ج ٣ ص ٨٠ — ٨٣ .

(١٠٢) الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفي منعه
سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام ، المواقف ص ٣٢٧ ،
فإن قال : إنما يقبح الكذب لأنه قبحه قيل : أجل ولو حسنه لكان حسنا
لو أمر به لم يكن عليه اغتراض . فإن قال : أجازوا له أن يكذب كما
أجرت له أن يأمر بالكذب قيل : ليس كل ما جاز أن يأمر به جاز أن يوصف
به وكذلك لا يجوز عليه الكذب ليس لقبحه ولكن لأنه يستحيل عليه الكذب ،
اللمع ص ١١٧ — ١١٨ .

ب — هل يمكن تحديد العقل قبل السمع ؟ ويمكن اعطاء العقل دورا محدودا قبل السمع كأحد الطول المتوسطة بين هدم العقل كلية قبل السمع وبين جعل العقل مستقلا بذاته مدركا قبل السمع ودون ما حاجة اليه (١٠٣) . فقد يكون العقل قادرا على ادراك المعارف العقلية وحدها دون الشرعية . فقد تكون المدركات عقلية مثل حسن العلم والايمان وقبح الجهل والكفر سواء بديهية أو نظرية وقد تكون سمعية مثل حسن الاثبات بالطاعات وقبح ارتكاب المنهيات (١٠٤) . واذا كانت القبائح العقلية تعرف ضرورة أو استدلالا فان القبائح الشرعية قد لا تعرف ضرورة على الاطلاق ، بل تعرف استدلالا لانه لا مدخل فيها للضرورة الا اذا ارتدت الى الاصول . اما القبائح العقلية مثل الظلم والكذب فهي ضرورية . قد تعلم القبائح الشرعية على الجملة وعلى التفصيل بالاستدلال . تعرف القبائح العقلية ضرورة والشرعية استدلالا (١٠٥) . والحقيقة ان الفصل بين الافعال العقلية والافعال الشرعية فصل لا مبرر له : الافعال وحدة حية في الشعور وقائمة على العقل وهادفة الى غاية . ويمكن معرفة جنس الافعال الشرعية عقلا اما من الناحية البدنية او الشعورية او الاجتماعية . ولا يهم ان يكون ذلك عن ضرورة أو استدلال فكلاهما طريقان للمعرفة . واذا

(١٠٣) المذاهب الثلاثة . مذهب الاشاعرة الذي يرى أن الاحكام كلها تجب بالشرع ولكن بشرط العقل ، ومذهب الماتريدية الذي يرى وجوب المعرفة بالعقل دون سائر الاحكام ومذهب المعتزلة الذي يرى أن الاحكام كلها بالعقل ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ .

(١٠٤) هذا هو رأى بعض المعتزلة ، الغاية ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، المحيط ص ٢٣٥ — ٢٣٨ ، ص ٢٤٠ — ٢٤٢ ، ولكنه هو الرأى المعروف عن الماتريدية . اذ تجب المعرفة عندها بالعقل بمعنى أنه لو لم يرد بها الشارع لادركها العقل استقلالا لوضوحه لا بناء على التحسين العقلى كما قالت المعتزلة ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ .

(١٠٥) هذا هو رأى فقهاء الحنفية . فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذى هو الاصل . وان كانت مما يستقل فيه العقل ، والا فعمل اثبات الصانع وعلم قدرته لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة ولكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد بهما لان هذه المباحث اذا لم تعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهى للفلاسفة . فحينئذ لا عبرة بها ، شرح الفقه ص ١٠ .

كانت العلوم الشرعية جزء من العلوم النظرية الاستدلالية فكيف يحدث أن بعض الموضوعات تعلم بالعقل والآخرى بالشرع ؟ ولو جاوزت بعض الموضوعات العقل لانهدم العقل وانهدمت العلوم النظرية . وكيف تعلم العلوم النظرية بالعقل والامور العملية بالشرع في حين ان الموضوعات العقائدية اصعب منها من الموضوعات العملية ؟ واذا كانت غاية الوحي هي تعقيل السلوك وتنظيم حياة الانسان فكيف يتم ذلك في الامور النظرية دون الامور العملية ؟ وهل العقائد اكثر استعدادا للتفسير من الشرائع ؟

- ويمكن للعقل أن يصل الى حقائق الشرع دون الاعتماد في ذلك على النقل والا فلا مكان لاثبات وجود الصانع وصفاته عقلا بشرط المطابقة مع النقل والا كانت كتابات الفلاسفة التي يعتمد فيها على العقل الخالص دون شرط المطابقة . والمطابقة هنا خارجية صرفة مع شيء آخر غير العقل وكان العقل لا يتطابق مع ذاته في نظرية الاتساق مع الواقع وهو المعنى الشائع للمطابقة .

وقد يأتي حل متوسط بأن تحصل المعارف بالعقل ولكنها لا تجب الا بالشرع (١٠٦) . ومناطق التحقيق هو المعرفة لا الوجوب . وسؤال الوجوب

-
- (١٠٦) فرق الاشعري بين حصول المعرفة بالعقل وبين وجوبها به ، فقال : المعارف كلها تحصل بالعقل وتجب بالسمع ودائله لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عند العلم بالعقل ، النهاية ص ٣٧١ ، قال أصحابنا (الاشاعرة) ان العقول تدل على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته الازلية وعلى جواز ارساله الرسل الى عباده وعلى جواز تكليفه عباده ما شاء ، ومنها دلالة على جواز حدوث كل ما يصح حدوثه وعلى استحالة كل ما يستحيل كونه . فأما وجوب الافعال وخطرها وتحريمها على العباد فلا يعرف الا من طريق الشرع . فان أوجب الله على عباده شيئا بخطابه اياهم بلا واسطة أو بإرسال رسول اليهم وجب وكذلك ان نهاهم عن شيء بلا واسطة أو على لسان رسول حرم عليهم ، الاصول ص ٢٤ ، قال أهل السنة الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل . فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجبها ...

تأمل على المعرفة . فاما تجب عقلا أو تجب شرعا . والقول بأن الله هو الذى حسن وقبح فى عقول بنى آدم هو مسك للعصا من المنتصف لا يرضى العقل ولا الشرع (١٠٧) . اذ لا حاجة لله لان يحسن ويقبح من خلال العقول . فهو قادر على التحسين والتقبيح من خلال الاوامر والنواهي مباشرة ما دام على الانسان وجوب الحاجة واجتناب المعصية . وهو ايضا هدم للعقل وكان العقل غير قادر على ان يحسن ويقبح بنفسه ، وكان العقل مجرد انفعال دون فعل ، مستقبل دون أن يكون مرسلا ، مفعول دون أن يكون فاعلا ، وكأنه مجرد ذريعة للغير ، مظهر للعقل وليس حقيقة . ومع ذلك لا يرضى عن ذلك دعاء هدم العقل ، وينسب القول الى دعاء اثبات العقول وكان الوسط يكون باستمرار اقرب الى أحد الطرفين . وما القول فيمن لم يشعر بذلك بعقله فيقبح ما يحسنه العقل ويحسن ما يقبحه العقل ما دام الامر ليس منه وليس من حكم العقل ؟ أين تكون ارادة الله ؟ الا يعتبر ذلك طعنا فى ارادة الله وتشكيكا فى مرادها ؟ وما القول فى ضعف العقول ؟ وكيف تعمل ارادة الله فى العقول ؟ وكيف تعمل ارادة الله فى العقول الضعيفة ؟ ولماذا لم تقو عليها فتصححها اذا ما اعترض الانسان بضعف العقل ؟ وقد تكون الحكمة هى طريق الوجوب التى

الا أن العقل لا ينتهى الى معرفة ذلك الاخص ولم يرد به سمع فيتوقف ، الملل ج ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ، عند الاشعري الواجبات كلها سلبية والعقل ليس يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا وتقبيحا فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسبع تجب « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وكذلك شكر المنعم واتابة المطيع وعقاب المعاصي ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٠٧) وقد ذكر بعضهم أن الله قبح فى عقول بنى آدم اكل ما يطيبهم واكل اموال غيرهم ولم يقبح ذلك فى عقول الحيوان . فأقر هذا الجاهل بأن الله هو المقبح والمحسن فان كان ذلك كذلك فلا تقبيح الا ما قبح الله ولا محسن الا ما حسن ، وهذا قولنا . ولم يقبح الله قط خلقه لما خلق وانما قبح منا كون ذلك الذى خلق من المعاصي فينا ، الفصل ج ٣ ص ٩٤ — ٩٥ .

تجمع بين العقل والله . ولما كانت الحكمة تعبيرا عن العقل يكون العقل طريق الجمع بين نفسه وبين الله ، ويكون هو المقياس وهو أحد الطرفين في نفس الوقت ينال الثلثين والله الثلث (١٠٨) .

وقد تأتي حلول وسط أخرى عن طريق ايجاد وظيفة أخرى للشرع غير وظيفة العقل فلا تتنازع الاختصاصات ، ويبقى تقسيم العمل بينهما . وعلى هذا النحو قد تكون مهمة الشرع الاخبار لا الاثبات ، والاعلام لا التقنين (١٠٩) . وقد يقتصر دور الله على فعل الاسماء لا الاشياء . فالك له اللفظ والانسان له الشيء والمعنى مناصفة بينهما . ولكن تظل الاشياء لب الالفاظ وجوهرها (١١٠) .

٢ — اثبات العقل .

ولا يحتاج العقل الى اثبات . فهو بديهية لا ينكرها أحد حتى الد أعداء العقل . معرفة الحسن والقبح اذن معرفة بديهية عقلية وليسست مجرد ظن أو اعتقاد ، مثل المعارف الرياضية فالاثبات اكثر من الواحد قضية

(١٠٨) ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضى على كل مختلفين في مسألة بالنفي والاثبات . وما حسن في العقل حسن في الحكمة الالهية ، وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف . فلا يجب على الله شيء تكليفا ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرا أو تدبرا ، النهاية ص ٣٧٤ ، قولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفا ، النهاية ص ٣٨١ .

(١٠٩) عند الخوارج والكرامية والمعتزلة الافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح وإذا ورد الشرع بهما كان مخبرا عنها لا مثبتا لها ، النهاية ص ٣٧١ ، وعند الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند العقل اذا ادراك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاه ، شرح الفقه ص ٩٥ — ٩٦ .

(١١٠) أجمعت المعتزلة الا عباد ، أن الله جعل الايمان حسنا والكفر قبيحا . ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للايمان والحكم بأنه حسن والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح وأن الله خلق الكافر لا كافرا وكذلك المؤمن لا مؤمنا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ .

صحيحة مثل أن الظلم قبيح . وسواء كانت معرفة الحسن والقبح بديهية أو نظرية ، ضرورية أو استدلالية ، فطرية أو مكتسبة فكلاهما معرفة عقلية بديهية أو تستند الى بديهية يجتمع عليهما كل العقلاء اضطرابا . وكلاهما معنى ، ولا فرق بين غياب المعنى ووجود اللامعنى أو وجود معنى غير معقول اذ ان اثبات معنى بلا موقف وقوع في التجريد ونسيان للانسان (١١١) .

والحجج لاثبات الحسن والقبح العقليين كثيرة من طبيعة العقل والمعقول وبتناق العقلاء على حقائق عامة واحدة لا تختلف من فرد الى فرد أو من زمان الى زمان أو من مكان الى مكان . الحسن معيارى لا يتغير من فرد عاقل الى فرد آخر عاقل . واعتقاد المجبرة حسن القبح لا ينفي قبحه لانه خطأ فى المعرفة . واختلاف القبح بالنسبة الى العادات لا يعنى عدم وجود القبح المعيارى ، فالمعيار اساس الحكم (١١٢) . والحسن الخلقى غير الحسن الجمالى فى الفن أو فى الطبيعة . الحسن الخلقى معيارى موضوعى والحسن الجمالى ذوقى نسبى ذاتى . وفرق بين القبح الخلقى والقبح الجمالى . القبح الخلقى موضوعى ، قبح معيارى يعلم باضطراب عقلانى فى حين أن القبح الجمالى ذاتى يختلف باختلاف حال

(١١١) قال جل المعتزلة بالحسن والقبح العقليين . للفعل جهة لحسنه أو مقبحه ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع . المواقف ص ٣٢٤ ، وقد صار الخوارج والكرامية مع المعتزلة الى أن العقل يستدل به على حسن الانفعال وقبحها على معنى معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على فعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على فعل القبيح ، النهاية ص ٣٧١ ، يثبت المعتزلة كلامهم على التحسين والتقبيح العقليين . الحسن عندهم ما حسنة العقل والقبح ما قبحه العقل . فاذا أدرك أن هذا الفعل حسن بحيث يندم على تركه ويمدح على فعله حكم بوجوبه وهكذا ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ ، وايضا النهاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الفاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، التعديل والتجوير ص ٥٧ ، ص ٧٣ — ٦٩ ، ص ٧٤ ، ص ١٨ — ٢١ ، المحيط ص ٢٣٤ — ٢٣٦ ، الارشاد ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

(١١٢) التعديل والتجوير ص ٢٢ — ٣٦ .

الفرد وباختلاف اذواق الافراد... واء كان ذلك في مجـال الفن أم في مجال الفلسفة . ولا قبح في الطبيعة الا من حيث وجود الانسان فيها . فالاكوان والاعتقادات والتأليف، ليس فيها قبح ، وإنما تقبح لكونها عبثا أو ظلما أو مفسدة (١١٣) . ان اختلاف الناس على بداهات العقول لا يقدح في هذه البداهات نفسها بل يعنى عدم احكام في استخدام العقول أو ان البداهة المتنازع عليها ليست من اوليات العقول بل ما زالت أهواء أو مصالح أو آراء أو انفعالات أو منافع (١١٤) . ان هدم العقل بحجج جدلية لا يقضى على بداهته ، فالحجة الجدلية القائمة على القسمة العقلية لا تثبت شيئا لعبوب في المنهج الجدلي ذاته ، مثل احتمال كون القسمة غير جامعة ولا مانعة أو عدم التوازي بين القسمة العقلية وجوانب الشيء أو استعمال الخصم للمنهج نفسه ، كما أن نفى 'عارض العقل' لا يعنى انبات الشيء (١١٥) .

وبالإضافة الى الحجج الجدلية السابقة دفاعا عن العقل وردا على الاتهامات له ، هناك حجتان إيجابيتان رئيسيتان . الاولى وجود حقائق عامة يجتمع عليها كل العقلاء وأدور يتفق عليها كل الناس ، ليس فقط بحكم العادة وميل الطباع الى اللذات ونفورها من الآلام ، بل كحقائق بديهية عامة تكشف عن وجود موضوعي للتقييم ولاحكام السلوك العامة .

(١١٣) التعديل والتجوير ص ١٩ — ٢١ ، ص ٥٥ ، ص ٦٣ .

(١١٤) يقدم الجويني حججا ست ضد المعتزلة أولها ابطال الضرورة ، الارشاد ص ٢٦٠ ، الغاية ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، الخوارج والكرامية ، مع المعتزلة ، من الحسن والقبح ما يدرك ضرورة كالحصدق والفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة . ومنها ما يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح من الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها في مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ .

(١١٥) وجه الجويني حجة جدلية الى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة مؤداها أن القبح اما يرجع الى نفسه أو الى صفة أو لا الى نفسه ولا الى صفة . ولا يرجع الى نفسه ولا الى صفة لان القتل قد يكون حسنا وقد يكون قبيحا فلم يبق الا قبحه لورود الشرع به ، الارشاد ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

لا خلاف بين العقلاء وان جاز فانه انما يرجع الى قلة العدد او الى قبل الهوى ولكن الحقائق متفق عليها على عكس السوفسطائيين وبنكري الحقائق . يختار الانسان الحسن ويترك القبيح لذاتهها بصرف النظر عما ينتج عن ذلك من جلب المنافع ودفع المضار . يعرف ذلك العقلاء والصبيان دون ما حاجة الى شرع . ويستطيع الخاصة الوصول الى ذلك ان لم تستطع العامة الوصول اليه . فاتفق العقلاء على حقائق بديهية يوجب الملازمة والمنافرة الكمال والنقص ويدل على بدهية هذه الحقائق والا أصبح السلوك الاخلاقي نفعيا او ذاتيا صرفا وهدم الاساس الموضوعى له (١١٦) . والثانية انه اذا ما تساوى الصدق والكذب كطريقين

(١١٦) استدلت المعتزلة بأن الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب وقتل الانبياء بغير حق ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايهان وعصمة الانبياء . وليس هذا من الشرع اذ يقول به غير المتدين أصلا . والناس مجمعون عليه جميعا ، التحقيق ص ١٤٤ ، التهذيب ص ١١ . الشرح ص ٣٠٥ ، ص ٣٠٩ ، النهاية ص ٣٧٣ — ٣٧٤ ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين أصلا ولا العرف اذ العرف يختلف بالاهم وهذا لا يختلف ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، اللطف ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، كل هذا من الاوليات العقلية لم يختلف فيه على ولا فيلسوف . فلالعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار اثرها في الخاصة أو في العامة . والحسن أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بالمعاني السابقة بدون توقف على سماع . والشاهد على ذلك ما نراه في بعض أصناف الحيوان وما نشاهد في أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع وما وصل اليها من تاريخ الانسان ، وما عرف في جاهلية . فمن زعم أن لا حسن ولا قبح في الاعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل بل عدها أشد حمقا من النمل ! الرسالة ص ٧١ — ٧٢ ، ان الواجب وصفاته الكمالية تعرف بالعقل . فاذا وصل مستدل ببرهانه الى اثبات الواجب وصفاته غير السمعية ولم تبلغه بذلك رسالة كما حصل لبعض أقوام من البشر ثم انتقل من النظر في ذلك وفي أطوار نفسه الى أن يبدأ العقل في الانسان يبقى بعد موته كما وقع لقوم آخرين ثم انتقل من هذا مخطئا ومضيا الى أن يقساء النفس البشرية بعد الموت يستدعى سعادة لها فيه أو شقاء ثم قال أن سعادتها انما تكون بمعرفة الله وبالفضائل وانها انما تسقط

للوصول الى هدف فان الانسان الى الصدق أقرب دون أى فرض من نفع أو كسب أو دفع ضرر نظرا لحسن الصدق وقبح الكذب . وبالرغم من ان هذه الحالة قد تكون افتراضية خالصة اذ لا يتساوى الحسن والقبح تهما الا أن الحسن يكون باستمرار أقرب الى الباعث الاقوى . بل انه في حالة غلبة القبح فانه يمكن للحسن ان يغلب بارادة أقوى والعودة الى الذات والقدرة على تجاوز الظرف المادى وممارسة الحرية في الموقف من أجل تفرجه والافلات من حصاره وضغطه . وعلى هذا النحو ينقلب الحسن الى القبح بالعود الى ممارسة الحرية الاولى التى منها انبثق الحسن والقبح أول مرة . ان امكانية التمييز بين الحق والباطل ، وبين الصدق والكذب يثبت موضوعية القيم واستقلال المعانى وشمولها وامكان الحكم والاختيار (١١٧) . وعند استواء الطرفين ينزع الشعور الى صفة موضوعية في الشيء يدركها العقل ادراكا حدسيا . لا يعنى استواء الطرفين

في الشقاء بالجهل بالله وبارتكاب الرذائل وبنى على ذلك أن من الاعمال ما هو مانع للنفس بعد الموت بتحصيل السعادة ومنها ما هو ضار لها بعده بايقاعها في الشقاء ماى مانع عقلى أو شرعى يحظر عليه أن يقول بعد ذلك بحكم عقله ان معرفة الله واجبة ، وأن جميع الفضائل وما يتبعها من الاعمال مفروضة وأن الرذائل وما يكون عنها محظورة ، وأن يضع لذلك ما يشاء من القوانين ليدعو بقيّة البشر الى الاعتقاد بمثل ما يعتقدوا الى أن يأخذوا من الاعمال بمثل ما أخذ به من حيث لم يوجد شرع يعارضه . أما أن يكون ذلك حالا لعامة الناس يعلمون بعقولهم أن معرفة الله واجبة وأن الفضائل مناط السعادة في الحياة الاخرى ومدار الشقاء فيها ، فمما لا يستطيع عاقل أن يقول به . والمشهود من حال الامم كافة يضلّل القائل به في رايه ، الرسالة ص ٧٢ — ٧٥ .

(١١٧) ان من له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعاً ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، وربما قال أبو على وأبو هاشم ان وجه الحسن والقبح اذا اجتمعا في الفعل فالقبح أولى ، التعديل والتجويز ص ٧٠ ، رفض الجوينى حجة استواء الصدق والكذب والميل الى الصدق بأن ذلك عادة وليس طبيعة ، النهاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، الغاية ص ٢٣٦ — ٢٣٧ ، وهى إحدى الحجج التى يوجهها ضد المعتزلة ، الارشاد ص ٢٦٣ — ٢٦٥ ، الغاية ص ٢٤ .

اذن ضياع الصفات الموضوعية في شيء بل اختيار الانسان الحر بين الخير والشر .

والعقل قادر على احتواء كل ما يعرض للانسان من مواقف وسد حاجاته . فهو ذات عاقل قادر على التمييز بين الاشياء . لديه قواه مثل التذكر والتخيل والتفكير ، يعتمد عليها في سعادته . قد تشتد فيلتذ الانسان بالذاكرة أو بالخيال أو بالفكر وقد تضعف هذه القوى فتؤثر في قدرة الانسان على الادراك فيختلف الناس في تمتعهم بها وفي ادراكهم للاشياء . ان اثبات أن حقائق العقل مطلقة وعمامة وشاملة لا يقال من الله شيء فالله هو الاطلاق والشمول ، وهو القانون وهو العقل . بل ان هذه الحقائق العقلية العامة الشاملة لاحد مظاهر الوجود الالهى في الحياة الانسانية وأحد الأدلة عليه . بل يمكن القول ان صفات الله العامة المطلقة الشاملة هي نفسها هذه الحقائق الانسانية العامة وبالتالي فان انكار الحسن والقبح العقلين انكار لصفات الله (١١٨) .

ان الاعلاء من سلطان العقل ليس أثرا خارجيا بل من طبيعة العقل وحكمة الشرع ، والا كان كل شيء حسن فينا وافدا من الخارج وكل شيء سيء فينا نابع من الداخل . وشتان بين مصادر المعتزلة في العقل ومصادر الدهرية والمنانية والبراهمة . وان كان هناك اتفاق في العقل فالتطبيعة

(١١٨) قال قائلون من زعمائهم منهم الحارث بن على الوراق البغدادي وعبد الله بن حمود الكعبي البلخي وغيرهما أن كل شيء حسن بوجه ما قلما يمتنع وقوع مثله من الله لانه حينئذ يكون حسنا ، اذ ليس قبيحا البتة على كل حال . وما كان قبيحا على كل حال فلا يحسن البتة فهذا منفي عن الله أبدا . ومن القبيح على كل حال أن تفعل بفريق ما لا تريد أن يفعل بك وتكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه ، الفصل ج ٣ ص ٧٨ ، قال جهور المعتزلة : وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائرا ، ومن فعل الظلم كان ظالما ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا قالوا : المعدل من صفات الله والظلم والجور منفيان عنه ، الفصل ج ٣ ص ٧٢ .

البشرية واحدة والروح الانسانية واحدة (١١٩) .

١ - اثبات العقل قبل السمع . والعقل قادر قبل السمع على الحكم ، وقادر على ان يكشف الواجبات العقلية مثل تعلق الافعال بالمدح والذم والثواب والعقاب اى قانون الاستحقاق وشكر المنعم . كما يمكن للعقل ادراك صفات الافعال ادراكا مستقلا عن اى ثواب أو عقاب خارج

(١١٩) اتهام المعتزلة باجرائهم الحكم على البارى بمثل ما يحكم به بعضنا على بعض بأنه سبق لذلك أصل عند الدهرية والمنانية والبراهمة . فقالت الدهرية لما وجدنا فيها بيننا لا يفعل الا لاجتلاب منفعة أو لدفع مضرة ووجدنا من فعله ما لا فائدة فيه فهو عايب ، هذا الذى لا يعقل غيره . ولما وجدنا فى العالم خيرا وشرا وعيبا واقدارا ودودا وذبابة مفسدين انتفى بذلك أن يكون له فاعل حكيم . وزادت طائفة : علمنا بذلك ان للعالم فاعلا سفيها غير البارى وهو النفس وان البارى الحكيم خلاها تفعل ذلك ليريها فساد ما تخلته ، فاذا استبان ذلك لها أفسده البارى الحكيم حينئذ وأبطله ولم تعد النفس الى فعل شئ بعدها . وقالت المنانية بمثل ما قالت به الدهرية ، وزادت ومن خلق خلقا ثم بخل من يضل ذلك الخلق فهو ظالم عايب . ومن خلق خلقا . ثم سلط بعضهم على بعض وأعزى بين طائفتين خلقه فهو ظالم عايب . علمنا أن خالق الشر وفاعله غير خالق الخير ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ ، وزادت البراهمة على التناسخة اننا لا نحتاج الى شريعة وشارع أصلا فان ما يأمر به النبى لا يخلو اما ان يكون معقولا أو لا يكون معقولا . فان كان معقولا فقد استغنى بالعقل عن النبى . وان لم يكن معقولا لم يكن مقبولا ، النهاية ص ٣٧٨ ، خالفت فى ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة فصاروا الى أن العقل يستدل به على حسن الافعال على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، والافعال على صفة نفسية من الحسن والقبح . واذا ورد الشرع بهما كان مخبرا عنها لا مثبتا لها . ثم يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح فى الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها فى مقتضياتها ، النهاية ص ٣٧١ ، وقالت البراهمة والقدرية أنه لم يكن جائزا تخلية العباد من التكليف . ولو فعل ذلك لكان قد أغراهم بالمعاصى ، الاصول ص ١٤٩ ، وقد حجرت القدرية عليه فى قولها أنه ليس له خلق أعمال العباد وهم فى ذلك شر من المجوس الذين زعموا أنه ليس له خلق الشرور من الاعمال وأضافوا اليه اختراع الخيرات كلها ، وهى مسألة التعديل والتجويز ، وقولهم أنه ليس له منع اللطف دلالة التكليف من غير تعويض للمنفعة وليس له اسقاط التكليف ، عن المقلد فى الدنيا ، الاصول ص ٨٢ .

الافعال ذاتها وادراك النتائج المترتبة عليها واثرها في توجيه الواقع واعادة بنائه . وقد كانت الاخرويات آخر مكتسبات الفكر الدينى كما كان اولها التوحيد كما هو واضح في تطور الوحي وتاريخ النبوة (١٢٠) . وقد يصل الامر الى حد جعل التقصير في المعرفة يستوجب العقوبة وكان هناك تكليفا عقليا قبل التكليف الشرعى . واذا كانت صورة العقوبة وشكلها بمعنى التخليد بالنار لا تعرف الا بالسمع الا ان الجزاء على الافعال يعرف بالعقل مثل وجوب الشكر . وقد يكون الجزاء في مرحلة ما قبل السمع نتائج الفعل في الطبيعة واثره في العالم اى الجزاء الدنيوى قبل ان يضاف اليه الجزاء الاخرى . واذا كان شكل المعارف النظرية بعد السمع هو معرفة الله ذاته وصفاته وافعاله او الشرائع العملية وطرقها مثل الصلاة والصوم والحج ، فان المعارف الخلقية والاجتماعية القائمة على المصلحة والمفسدة يمكن ادراكها بالعقل قبل السمع ، ما يجب وما لا يجب ، الحسن والقبح ، وهما أساس الشرائع البدائية . قد تخطف وتتطور طبقا لرقى الوعى الانسانى حتى تتحد بالاحكام الشرعية وتصبح أساسا عقليا وطبيعيا للحلال والحرام ، للواجب والمحظور . ومهما تغيرت الاحكام والاشكال والتصورات والقوانين فستظل مقولتنا الحسن والقبح قائمتين كمقولتين فطريتين عقليتين طبيعيتين . وان أمكن مذر الانسان في عدم معرفة الله المعرفة النظرية المفطورة فانه لا يعذر اذا ما جهل الله على الاطلاق في اشكاله البدائية الاولى . ان لم يكن العقل قادرا على ادراك المعارف النظرية او التشريعات العملية فانه قادر على

(١٢٠) النهاية ص ٣٨١ — ٣٨٧ ، الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا أن منكراً الشرائع وجاحدى النبوات يعلنون قبح الظلم وحسن الشكر ولو كان الامر يتوقف على السمع في ذلك لما أحسبوا من أنكره بالحسن والقبح ، الارشاد ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، ذهب المعتزلة الى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة ولا يتوقف ادراكهما على السمع ، وللحسن بكونه حسنا صفة وكذلك القول في القبح عندهم ، الارشاد ص ٢٥٨ ، الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرف بأدله فان كان من أهل الحمل نظر في جملة الأدلة وان كان من أهل العلماء نظر فيها وفي تفصيلاتها ... النذر والمعارف ص ٥٣٣ .

ادراك الحقائق الاخلاقية والاجتماعية . لذلك لا يهم اذا كان العقل لا يدرك الذات المجرد او عدد الركعات والسعى بين الصفا والمروة وتحميل العاقلة الدية دون القاتل فهى تشريعات تتدخل فيها العادات والاعراف والتقاليد . اما الحكمة منها فيمكن ادراكها بالعقل قبل السمع وان تفاوتت الاشكال والرسوم قبل السمع وبعده (١٢١) .

(١٢١) اتفقت المعتزلة على أن اصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والتبجح يجب معرفتهما بالعقل واءتفاق الحسن واجتناب القبيح كذلك ، الملل ج ٣ ص ٦٨ ، عند المعتزلة والبراهمة العقول طريقة الى معرفة الواجب والمحذور . وقال اكثرهم القبيح في العقل هو الضرر الذى ليس فيه نفع ولا هو مستحق . ومنهم من قال معرفة وجوب شكر المنعم وتبجح الضرب ليس فيه نفع ولا هو مستحق فى ضرورة العقل وبداهته . واختلفوا فى وجه تعليق الايجاب والحظر على العقول ، الاصول ص ٢٦ ، ص ١٤٩ — ١٥٠ ، وعند النظام المفكر قبل ورود السمع اذا كان عاقلا متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال ، الملل ج ٣ ص ٨٨ ، وعند ابي الهذيل المفكر قبل ورود السمع يجب عليه أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر وان تعدد فى المعرفة استوجب العقوبة أبدا ، الملل ج ٣ ص ٧٧ — ٧٨ ، وعند بشر بن المعتز المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى بالنظر والاستدلال ، الملل ج ٣ ص ٩٨ ، ويقول فى الوعيد أن استحقاق العقاب والخلود فى النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وسائر أصحابه بقولون التخليد لا يعرف الا بالسمع ، الملل ج ٣ ص ٩٠ ، وقال الجعفران ، جعفر بن حرب وجعفر بن المبرش فى تحسين العقل وتقيحه أن العقل يوجب معرفة الله بجمع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وعليه أن يعلم أنه قصر ولم يعرفه ولم يشكر عاقبه عقوبة دائمة فأثبتنا التولية واجباً بالعقل ، الملل ج ٣ ص ١٠٥ ، وقال ثمامة بن الاثرس فى تحسين العقل وتقيحه واجاب المعرفة قبل ورود السمع مثل أصحابه وزاد عليهم أن من الكفار من لا يعلم خالقه وهو مقدور وأن المعارف كلها ضرورية وأن من لم يضطر الى معرفة الله فهو مسخر للعباد كالحيوان ، الملل ج ٣ ص ١٠٧ ، وعند الجاحظ الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله خالقهم وعالمون — عارفون بأنهم محتاجون الى النبى . وهم محجوجون بمعرفتهم . ثم هم مسنفان : صنف عالم بالتوحيد وصنف جاهل به فالجاهل معذور والعالم محجوج ، الملل ج ٣ ص ١١٢ ، واتفق الجبائان على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والتبجح واجبات عقلية . وأثبتنا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية الى مقدرات الاحكام وموقنات الطاعات التى لا

لم يكن العقل قبل ورود الشرع صفحة بيضاء بل كان قوة متبادرة على التمييز بين الاشياء . وكان غرض الوحي منذ بدايته الى نهايته كمال العقل . العقل قادر على معرفة الاشياء بلا شرع . والمعرفة ليست غيبا . الشرع مقرر ومثبت لحكم العقل وليس بادئا أو نائيا له . اما احكام العقل الصادرة عن عاطفة تطهر مثل تحريم ايلام الحيوان فليست صادرة عن طبيعة العقل بل عن مزايدة في الموقف الانساني الوجداني ، ووقوع في الانسانية الفارغة ووضع الانسان على مستوى الطبيعة وليس سيدا لها . لقد تنازع الناس في أمور معقولة قبل ورود الشرع وانتهوا الى احكام عقلية . والا فكيف كان يحكم القاضي قبل الشرع بين المتخاصمين ؟ وفيما كانت القوانين القديمة لم يدخل كثير من القوانين القديمة في الشرائع الالهية اما تمثيلا لعدالتها أو اقرارا للاعراف السائدة (١٢٢) ان الجدل الذي قام حول القيم قبل ورود الشرع يثبت موضوعيتها . هناك حقائق عقلية عامة يدركها العقل دون ما حاجة الشرع مثل استحالة الشرك وكل صفات النقص في الكمال . واذا كانت المعرفة النظرية الخاصة لا يقدر عليها الا العقلاء فان الصور الفنية احدى وسائل التعبير عن الاحوال النفسية والظروف الاجتماعية التي تفرض اشكالها من تاليه وتجسيم وتشبيهه اذا كان التنزيه اعلى مراحل التجريد والعقلانية في المعارف النظرية الخاصة (١٢٣) . ولكن المعارف النظرية الخاصة ليست

يتطرق ليها عقل ولا يهتدى اليها فكر . وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي الا أن التأنيث والتخليد فيه يعرف بالسمع ، الملل ج ٣ ص ١٢٤ — ١٢٥ .

(١٢٢) دخلت كثير من شرائع بابل وآشور وقوانين حمورابي في العهد القديم كما دخلت كثير من الشرائع اليونانية والرومانية في العهد الجديد . وقد أثبت القرآن كثيرا من عبادات العرب قبل الاسلام بعيد تهذيبها حتى تتفق مع التوحيد مثل مناسك الحج .

(١٢٣) اننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يتبع منه أن يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص

شرطا للمعارف الخلقية العملية . تحتاج الاولى الى عقل خالص ، وينبغي
تقوم الثانية على صدق النية وحسن الطوية (١٢٤) ، واذا كان العقل
قادرا على أن يصل الى كل المعارف والحقائق حتى قبل أن يبلغه السمع ،
فعليه الحجة ومطالب بالبرهان سواء بلغته الرسالة أم لم تبلغه .
ان ما يعلمه العقل اضطرارا لا يفتر الى سماع كالعالم بقبح الظلم وقبح
الكفر بالنعمة ووجوب الانصاف والشكر . ما دل عليه مدلول من جهة العقل
لا يفتر الى سماع والا لافتقر السمع الى سماع الله ، لا نهاية وبالتالي
لن يثبت شيء بالعقل . السمع دليل خارجي في حين أن العقل دليل
داخلي (١٢٥) . المكلف هو العامل سواء بلغته دعوة الرسل أم لم تبلغه .
فالإنسان مطالب بالمعارف العقلية حتى لو عاصر النبوة ولكن لم تبلغه
الدعوة . فهو معذور بجهله بالرسول والشرائع أما الذي جهل التوحيد
والعدل فانه كافر معاقب ، وكان أحكام الايمان والكفر تصدر على اصول

١٤٥ ، قالت الكرامية أيضا أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد
موجبات العقول وأن يعتقد أن الله أرسل رسلا الى خلقه . وقد سبقهم
أكثر القدرية الى القول بوجوب اعتقاد موجبات العقول ولم يقل أحد
قبلهم بوجوب اعتقاد وجود الرسل قبل ورود الخبر عنهم بوجودهم ،
الفرق ص ٢٢٢ ، وانتفتت الكرامية على أن العقل يحسن ويقبح قبل
الشرع وتجب معرفة الله بالعقل كما قالت المعتزلة الا أنهم لم يثبتوا رعاية
الصلاح والاصلاح واللفظ عقلا كما قالت المعتزلة ، الملل ج ٢ ص ٢١ .

(١٢٤) من قال من المعتزلة أن المعارف ضرورية كالجاذب وثباته
والصالح ، فقد قال بأنه لا تكليف الا على من عرف الله ومن لا يعرفه لم
يكن مكلفا وانما كان مخلوقا للسخرية والامتهار . وهذا القول يوجب على
صاحبه أن يكون العوام من عبدة الاصنام والزنادقة والدهرية ناجين من
عذاب الآخرة ، الاصول ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٢٥) اجتمعت المعتزلة جميعا أن الناس محجوجون بعقولهم من بلغه
خبر الرسول ومن لم يبلغه ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، في أن المكلف ليعلم
بعقله ما كلف من دون سماع ، الاصلح ص ١٥٢ ، قال أهل العدل : المعارف
كلها معقولة بالعقل واجبة بالنظر ، والعقل وشكر النعم واجب قبل ورود
السمع ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

نظرية خالصة وليس على الأفعال المترتبة عليها ، الفردية والاجتماعية ، وكأن الجزء الأخرى هو الشكل الوحيد للنتائج المترتبة على الفعل دون أثرها في الدنيا ونتائجها المباشرة في سلوك الناس (١٢٦) . وقد يصل الأمر إلى حد التبليغ فقط دون البرهان وكان الإعلان عن النبي كاف لتصديقه (١٢٧) . وكيف يكون الخبر بديلا عن العقل ؟ قد يصدق الخبر

(١٢٦) من ذهب إلى أن الواجب من المعارف العقلية مكتسب اختلفوا. فبين لم تبلغه الدعوة . قالت المعتزلة أن من كل عقله واعتقد الحق في العدل والتوحيد فهو مقدور في جهله بالرسول والشرائع . ومن زاغ عن اعتقاد الحق فهو كافر مستحق الوعيد ، الأصول ص ٢٦٣ ، في بيان حكم من لم تبلغه دعوة الإسلام : الكلام في المسألة مبنى على الخلاف في وجوب المعارف العقلية . من قال أنها ضرورية قال فيمن لم تبلغه دعوة الإسلام أن كان قد عرف توحيد ربه وصفاته وعدله وحكمته بالضرورة فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله بالنبوة وأحكام الشريعة . وإن لم يعرف التوحيد وعدل الصانع بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له في الآخرة ثواب ولا عذاب ، الأصول ص ٢٦٢ — ٢٦٣ ، وإن كان من وراء السد أو في طرف من أطراف الأرض ناس لم تبلغهم دعوة الإسلام نظر فيهم : ١ — أن كانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته فهم كالمسلمين ويجب على من طرا عليهم من المسلمين أن يدعوهم إلى أحكام شريعة الإسلام — أن امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع من شرائع أهل الكتاب صاروا حينئذ كالوثنية لا تقبل عنهم الجزية ج — أن كانوا أهل كتاب من اليهود والنصارى أو الصائبين ولم تكن دعوة الإسلام باللغة اليهم وامتنعوا عن قبولها بعد أن بلغتهم صاروا من أهل الجزية كاليهود والنصارى ولا يجوز قتل أحد منهم قبل دعوته إلى الإسلام وإقامة الحجة عليه . فإن قتل المسلم واحدا منهم قبل ذلك اختلفوا في دينه . قال أبو حنيفة لا دية عليه وقال الشافعي بوجوب الدية . واختلف أصحابه في مقداره فمنهم من قال كدبة المسلم ومنهم من قال كدية أهل دينه فإن لم يكن على شيء من الأديان فكدية المجوسي ، الأصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، ويبين ذلك اهتمام علم أصول الدين في علوم الفقه ، وظهور العقيدة في الشريعة ، من لم تبلغه دعوة الرسول فلم يؤمن حتى مات ، مخلص في النار عند المعتزلة وناج عند الإشاعرة لعدم وجوب الإيمان عليه قبل البعثة ، التحقيق ص ١٤٦ ، ومن لم تبلغه الدعوة غير مكلف بمجرد العقل ، شرح الفقه ص ٤٥ .

(١٢٧) قالوا فيمن كان وراء السد أو في قطر من الأرض ولم تبلغه

ويكذب . كما انه يعتمد على الفهم والتأويل وتصديق الراوى للخبر مصدر المعرفة وينتج عنه التكليف بالشرائع بالضرورة سواء حمل هذا الخبر تشريعا أم لم يحل (١٢٨) . والشرع له أسسه الموضوعية بصرف النظر

دعوة الاسلام ينظر فيه ١ — ان اعتقد الحق من العدل والتوحيد وجهل شرائع الاحكام والرسول محكمه حكم المسلمين ، وهو معذور فيها جهله من الاحكام لانه لم يقم الحجة عليه ب — ومن اعتقد منهم الالحاد والكفر والتعطيل فهو كافر بالاعتقاد وينظر فيه ١ — ان كانت قد انتهت اليه دعوة بعض الانبياء فلم يؤمن بها كان مستحقا للوعد على التأييد ٢ — ان لم تبلغه دعوة شريعة بحال لم يكن مكلفا ولم يكن له في الآخرة ثواب ولا عقاب ان عذبه الله في الآخرة كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقابا له كما ان ايلام الاطفال والبهائم في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء . وان انعم الله في الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة كما ان ادخله نارى المسلمين في الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة ج — ان كان الذى لم تبلغه دعوة الاسلام غير مقدمة كفرا ولا توحيدا فليس بمؤمن ولا كافر ان شاء الله عذبه في الآخرة عدلا وان شاء الله انعم عليه فضلا وليس لاحد لقي احدا لم تبلغه الدعوة قبله حتى يقوم الحجة عليه فان قتله فقد قال اهل العراق لا دية عليه واوجب عليه الشافعى دية مع الكفار . فان كان على شريعة اهل الذمة فدينه دية ذمى وان لم يكن على شرع ما فقد قيل (فيه دية مسلم) انه مسلم وقيل فيه بأقل الديات وهو دية المجوسى في قول الشافعى وأصحابه ، الاصل ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، وعند الاطرافية الخوارج من لم يعرف احكام الشريعة من اطراف العالم فهو غير مقدور ، الاعتقادات ص ٤٨ ، عذروا أصحاب الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذ اتوا بما يعرف لزومه من طريق العقل والثبتوا واجبات عقلية كالقدرية ، الملل ج ١ ص ٤٧ ، وعند الكرامية اذا اظهرت دعوة النبى فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والاقرار به من غير توقف على معرفة دليل واخذوا هذا القول من اباضية الخوارج الذين قالوا ان قول النبى انا نبى نفسه حجة لا يجتاج معها الى برهان . الفرق ص ٢٢٢ .

(١٢٨) قال بعض الاباضية من ورد عليه الخبر بأن الخبر قد حرمت وأن القبلة قد حولت ، فعليه ان يعلم ان الذى أخبره مؤمن أو كافر ، عليه ان يعلم ذلك بالخبر وليس عليه ان يعلم ان ذلك عليه بالخبر ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٦ — ١٠٧ ، قالت احدى فرق الاباضية انه لا حجة لله على الخلق في التوحيد الا بالخبر أو ما يقوم

عن الشارع والمبلغ . فعندما تحول الجماعة الشرع الى دافع . تفرز الجماعة من بينها المنظر والقائد ، ويكون التنظير والقيادة جماعية . فان كان التكليف عقلا وشرعا فانه في هذه الحالة لا يستقل العقل ويصبح ايضا مفعولا به وليس فاعلا . فاذا كان الله هو الذى خلق وهو الذى ركب وهو الذى هيا واعطى الوسائل وهو الذى ساعد فماذا يبقى للعقل ؟ (١٢٩) ، والعجيب ان الصوفية والاشاعرة والفقهاء وكل اعداء العقل يثبتون العقل قبل البعثة ويجعلونه متزامنا مع الخلق ومع ذلك ينكرون عليه استقلاله في معرفة الحسن والقبح كما ينكرون على الانسان خلق الافعال (١٣٠) .

مقام الخبر من اشارة واياء ، الفرق ص ١٠٦ ، وقال بعضهم لا يجوز على الله أن يخلق عباده من التكليف لوحدها ومعرفة وأجازة بعضهم أن يخليهم من ذلك . وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين وجبت عليهم الشرائع والاحكام وقف على ذلك أم لم يقف سمعه أم لم يسمعه ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ - ١٧٣ ، وقال سائر الاثمة لا يائمه بترك ما لم يقف عليه منها الا انه ثبت عليه الحجة فيه ، الفرق ص ١٠٦ ، قال ضم ار في المفكر قبل ورود السمع انه لا يجب عليه شيء يعقله حتى ياتيه الرسول فيأمره وينهاه ولا يجب على الله شيء بحكم العقل ، الملل ج ١ ص ١٣٤ ، وحكى عن الخوارج انهم لا يرون على الناس فرضا ما لم تأتهم الرسل وأن الفرائض تلزم الرسل واعتلوا بقول الله « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١٧ : ١٥) ، مقالات ج ١ ص ١٩١ .

(١٢٩) قال الجبائي وابنه لا يجب على الله شيء لعباده في الدنيا إذ لم يكلفهم عقلا وشرعا فاما اذا كلفهم فعل الواجب في عقولهم واجتساب القبائح وخلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الاخلاق الذميمة فانه يجب عليه عند هذا التكليف اكمال العقل ونصب الاذلة والقدرة والاستطاعة وتهدة الادلة بحيث يكون مزيجا لعقلهم فيما أمرهم ويجب عليه أن يفعل بهم ادعى الامور الى فعل ما كلفهم به وازجر الاشياء لهم عن فعل القبيح الذى نهاهم عنه ، الملل ج ١ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(١٣٠) عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه . لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ، شرح الفقه ص ٩٥ - ٩٦ ، وعند الصوفية أخرجه الله ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخطبهم ، الفقه الاكبر ص ١٨٥ ، وفي الحديث القدسي الذى يروجه الطوشية « أول ما خلق الله خلق العقل » .

والعقل هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . ومن لم يعرف بالعقل أصبح كالحيوان خادما للانسان العاقل لا حرج عليه ولا تثريب ، ولا ثواب ولا عقاب فى الآخرة ! العقل انسانى خالص ، ملكة انسانية وقوة بشرية لا تعطى الى الحيوان الا اسقاطا من الانسان ووهما . لذلك فان الامفعال الحرة وحدها هى التى توصف بالحسن والقبح لا الافعال الاضطرارية او افعال الصبيان والمجانين او افعال الحيوان والنبات والجماد . الفعل لا يكون فعلا عاقلا الا اذا كان فعلا حرا . ولو كان الحيوان حرا فانه لا يكون مكلفا لانه غير عاقل فشرط التكليف الحسرية والعقل (١٣١) . والعقل هو العقل الكامل القادر على العلم . وعلمه نوعان . علم اضطرارى ناشئ من طبيعة العقل وعلم كسبى ناشئ من الحواس والتجربة والمشاهدة . وقد يدخل الخاطر فى تحديد كمال العقل ، وهو عمل العقل المولد للافكار ، العقل المعبر عن الشعور الخلاق . قد يكون كمال العقل هو الاضطرار الى علوم الدين لانها لا تنهم الا بالعقل . وسلامة العقل دليل البلوغ . لا يهم بعد ذلك تحديد العمر العقلى كما هو الحال عند الفقهاء ، سلامة العقل عند الاحتلام أى البلوغ العضوى . لذلك لا يصح اسلام الصبى أو كفه ، لانه فى مرحلة ما قبل البلوغ . كما أن تحديد العقل تحديدا كليا بعدد السنين تحديد خارجى خالص . كمال العقل صفة كيفية لا تحدد الا كيفا . يكمل العقل باستقلال الشعور ووعيه . وقد يختلف العمر الزمنى من فرد الى فرد ، ومن حال الى حال ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن عصر

(١٣١) ذكر بعضهم أن الله قبح فى عقول بنى آدم اكل ما يعطيهم وأكل أموال غيرهم ولم يقبح ذلك فى عقول الحيوان ، الفصل ج ٣ ص ٩٤ . ٩٥ ، المراد فعل ذى العلم الكامل فيخرج فعل البهائم لعدم العلم . وفعل الصبيان والمجانين لعدم كمال علمهم ، حاشية الكتبوى ص ٢١٦ ، وكان التكليف خاصا بنوع الانسان . وأما غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضا مختارا فى أفعاله الاختيارية الا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه لم يخلق فيه عقلا يميز به بين الضار والنافع وقد ربه على فهم خطاب الامر والنهى ، القول ص ٤١ .

الى عصر . فهو عامل فردى. اكثر منه تحديدا موضوعيا بالرغم من وجود عوامل موضوعية تؤهل للوعى وان لم تحتم ظهوره مثل التسليم والحوار وممارسة الرأى والمشورة والعمل الجماعى . يكفى للآخرين التحقق من صدقه بالمراجعة والتحقيق ، ويمكنهم المعارضة والاثبات . منهج العقل اذن منهج عام يمكنه ضم الفكر البشرى(١٣٢) . العقل هو كل شئ الحس والمشاهدة والادراك والاحساس الداخلى وشهادة الوجدان ومجرى العادات واستقراء الحوادث(١٣٣) . اذا عمل العقل فى الطبيعة وحل ظواهرها فانه لا بد وان ينتهى الى ما جاء به السمع(١٣٤) .

لذلك كانت الاعمال قبل الشرع على الاباحة طبقا للقاعدة الشرعية

(١٣٢) هناك آراء عديدة فى البلوغ منها : ١ - عند أبى الهذيل البلوغ كمال العقل ، والعقل منه اضطراب ومنه اكتساب ب - عند الجبائى البلوغ تكامل العقل ، والعقل هو العلم من العقل أى ما يمنع ومنه اضطراب ومنه اكتساب ج - عند بعض البغداديين لا يكون العقل كاملا الا مع الخاطر والتنبيه د - عند ثامة بن الاثرس التنبيه لا يكون الانسان بالغاً الا بان يضطر الى علوم الدين ه - أكثر المتكلمين متفقون على أن البلوغ كمال العقل وعند كثير من المتفقهة الحلم مع سلامة العقل يحدث ذلك عند ١٥ سنة او ١٧ سنة ولا يكون الانسان بالغاً لو أتت عليه ٣٠ سنة وأكثر منها سلامة العقل حتى يحتلم .

(١٣٣) هذا ما يظهر باستمرار عند ابن حزم فى قوله . وقد اثبتنا بالضرورة والعقل والحس . . . الفصل ج ١ ص ١٣ ، ص ٦٣ ، انظر أيضا ، الفصل الثالث ، نظرية العلم . وقد عرف المعتزلة بأنهم أرياب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم ، التنبيه ص ٣٥ - ٣٦ .

(١٣٤) شرح الفقه ص ١٠ ، الاصول ص ٢٤ ، من لم تبلفه الدعوة ولم يكن مخاطبا بالاسلام وحصلت عنده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه فى الآخرة ؟ عند بعض العلماء يصح كاسلام الصبى وعند الآخر لا يصح ، التحقيق ص ١٤٦ .

في أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد نص بتحريمها (١٣٥) . وكان الناس قبل الشرائع على حكم العقل أى على البراءة الأصلية ومحبة الأشياء الطبيعية . الأفعال قبل اكتمال الوحي على الإباحة أن لم يرد فيها شرع ولكن بعد اكتمال الوحي تكون الأفعال طبقا لأحكام العقل وقوانين الطبيعة . قبل الوحي كان يمكن للعقل أن تسوده الأهواء والانفعالات وللطبيعة أن تسودها قوة خارجية عنها ولكن أحكام العقل وقوانين الطبيعة ثابتة منذ اكتمال الوحي . ليس وجوب العقل مساومة على الشرع في أنه لا يجب شيء من قبل العقل في مقابل أنه لا يجب شيء قبل ورود الشرع وكان الله يدخل في مساومة مع الإنسان ، لا يوجب العقل على الأول شيء ولا يوجب الشرع على الثانى شيء قبل وروده (١٣٦) . وهنا يبرز سؤال : ماذا كانت ديانات الأنبياء قبل نبوتهم ؟ هل كان كل نبي على دين النبي الذى قبله قبل أن تأتية النبوة الجديدة ؟ هل كان على دين إبراهيم ، الحنيفية السحرة التى أكملها الإسلام ؟ هل كان على دين العقل ؟ أم هل كان على البراءة الأصلية على الفطرة والطبيعة ؟ والحقيقة أن هذا سؤال ليس مجردا بل ينطبق على كل حالة على حدة . كان أنبياء بنو إسرائيل على دين الأنبياء السابقين . ولا تنشأ الا مشكلة آدم على أى دين كان قبل أن يبلغه الله الرسالة ؟ فإذا كان آدم منذ وجوده في الأرض قد تلقى الوحي تكون النبوة معاصرة لوجود الإنسان . أما خاتم الأنبياء فقد كان على دين أبى الأنبياء إبراهيم وهو دين العقل والطبيعة

(١٣٥) عند قوم من الفقهاء أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الحنفل لا يباح شيء منها الا بدلالة شرعية ، الأصول ص ٢٠٣ ، وعند أهل الظاهر أن أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة فلا يحرم شيء منها الا بشرع ويلزمهم أن يكون اعتقاد الحظر مباحا وما جاز اعتقاد حظره فهو محظور ، الأصول ص ٢٠٣ .

(١٣٦) في التحسين والتقبيح وبيان أنه لا يجب على الله شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع ، النهاية ص ٣٧٠ .

والفطرة (١٣٧) .

ب — اثبات العقل بعد السمع . والحقائق العقلية هي أساس الحقائق الشرعية ، وان ابطال الاولى يرفع الثانية . وموضوعية القيم سابقة على حكم الشرع . وما حكم الشرع الا تأييد لها وتقوية للبواعث الانسانية وتحويل لها الى دوافع للسلوك ومقاصد وأهداف . العقل ضرورى لفهم النقل والا نزل النقل على خواء وهبط الوحي فى فراغ . معرفة صحة السمع متوقفة على العقل . وما تفتقر صحة السمع اليه لا يجوز أن يحتاج فيه الى سمع لانه يؤدى الى الدور وبالتالي الى ابطال الاثنين . وان اثبات العلوم الضرورية سمعا تناقض لان العقل مكثف بذاته ولا يمكن اثباته الا بالعقل . فلا يمكن معرفة صحة الكتاب والسنة الا مع العلم بأن الله حكيم لا يفعل القبيح وذلك لا يعرف الا عقلا . يمكن معرفة الله اذن بالعقل دون السمع . وهناك الدواعى مع النظر والخواطر . لذلك كان النظر أول الواجبات (١٣٨) . أما المعجزة فهي تصديق لا تصور ، والنظر فى صدق النبى متوقف على العقل اذ أن العقل شرط صحة السمع وذلك يوجب كون العقل مستقلا بذاته دون سمع وليس فى حاجة الى كرم لطف او بيان مصلحة . لو لم يكن الواجب عقلا لزم

(١٣٧) عند الاشاعرة كل نبى كان قبل نبوته مؤمنا بربه عارفا بتوحيده اما على حكم الدلائل العقلية واما على شريعة نبى قبله . وقالوا فى نبينا انه كان قبل نزول الوحي عليه على ملة ابراهيم . وقالت الكرامية انه كان على شريعة عيسى . وهذا من طريق العقل جائز وان لم يرد به الخبر ، الاصول ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

(١٣٨) لو رفضنا الحسن والقبح من الانفعال الانسانية ورددناها الى الاحوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الاصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول . ولا يمكن أن يقال لم ولانه اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للانفعال التى هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها ، النهاية ص ٣٧٤ — ٣٧٥ ، وان الحسن لو لم يعقل قبل ورود الشرع لما فهم أيضا بعد وروده ، الارشاد ص ٢٦٥ ، الاصلح ص ١٥١ — ١٥٣ .

افهام الانبياء الذين يعتمدون على البرهان والعقل . فصدق النبوة ليس بالمعجزة الخارجية بل بالبراهين الداخلية . كما ان جلب الصالح ودرء المفسد وهو أساس الشريعة من استنباط العقل (١٣٩) . بل ان قانون الاستحقاق ذاته الذى تترتب عليه أمور المعاد من وضع العقل (١٤٠) .

ان معرفة النقل قائمة على معرفة العقل ووجوب النظر . وان ايجاد الادلة والبراهين لا يعنى الاعتماد على العقل بل هو بحث عن أساس عقلى للنص . وفى الغالب ما يكون أساسا خطابيا انفعاليا تصوريا فى حاجة الى نقد عقلى للنص حتى يتحول الى برهان محكم . ومثال ذلك دليل الحدوث ودليل التمانع ومعظم الادلة التى صاغها الإثناسمرة . يمكن معرفة القانون العام من الوحي ومن العقل على السواء . ولكن نظرا لان معرفة الوحي قد تتغير بفعل النسخ فتظل المعرفة العقلية قائمة وثابتة ، فهى الضابط والمحك والمقياس . واذا ما ورد دليل الشك فى ظاهره مخالفا لدليل العقل فانه يتم تاويله . فالعقل أساس السمع . ولا

(١٣٩) لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبا عقليا أى يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقا للثواب فى حكم الله لزم افهام الانبياء ، التحقيق ص ١٤٥ ، فان لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول أدى ذلك الى افهام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلهماخطب ان يقول : ان لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه . وان كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل ، والعقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع ، والشرع لا يثبت الا بالنظر فى المعجزة والا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الى أن تظهر صحة النبوة أصلا ، الاقتصاد ص ٩٨ — ٩٩ ، طريقتان الزاميان أى النتائج المتناقضة لمسلمات الخصم ١ — لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وذلك ابطال للشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبي كاذبا فلا يمكن التمييز بين النبي والمتنبىء وانه باطل اجماعا ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور ب — الاجماع على تعليل الاحكام بالمصالح والمفاسد وفى منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع فى الاحكام ، المواقف ص ٣٢٦ — ٣٢٧ ، انظر أيضا الفصل التاسع عن النبوة .

(١٤٠) وأما استحسان العقلاء اذقاذ الفرقى واستقبالهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذنم على الفعل الثانى ، النهاية ص ٣٧٩ .

يجوز وقوع تناقض بينهما (١٤١) . اذا تعارض النقل والعقل فانه يمكن حل هذا التعارض بالتأويل اما تأويل النصوص بعضها ببعض أو تأويلها جميعا بحيث تتفق مع العقل على ما هو معروف في علم أصول الفقه في باب « التعارض والتراجيح » (١٤٢) . واذا ثبت شيء بالسمع منه يجوز من جهة العقل ، فالعقل أساس النقل . وتظل الحجة النقلية ظنية ما لم تؤيدها حجة عقلية ولو واحدة طبقا لنظرية العلم الاولى (١٤٣) . اما عندما يكون النقل أساس العقل فان تطابقهما يتم لحساب النقل أو يأتي اليقين من النقل ويفترض تطابق العقل معه في حين أن النقل لا يعطى اليقين بمفرده . اذا كان النقل أساس العقل فأين بدايات العقول وأوليياتها ؟ وماذا عن نظرية العلم التي ظهرت فيها أوليات العقل كاحدى ركائزها ؟ وكيف يمكن الاستدلال والمحاجة دون أوليات العقول ؟ (١٤٤)

وعلى هذا النحو ، وطبقا لبناء العقل يمكن تحديد الصلة بين العقل والسمع في الاعمال . فالواجب بالشرع هو الحسن بالعقل . والمحرم بالشرع هو القبيح بالعقل . ولا يمكن أن يكون الواجب بالشرع قبيحا بالعقل أو أن يكون المحرم بالشرع حسنا بالعقل . أما المباح فانه يلتقى فيه العقل والشرع معا . وقياسا على ذلك أيضا يمكن ادخال المندوب

(١٤١) ان دليل العقل اذا منع من شيء فالواجب في السمع اذا ورد ظاهرا يقتضى ذلك أن تتأوله لان الناصب لادلة السمع هو الذى نسب ادلة العقل فلا يجوز فيها التناقض ، اللطف ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

(١٤٢) مثال : ورد السمع بأن العوض على العاقلة في قتل الخطا الواقع على وجه مخصوص وهو يبدو معارضا لنظرية العوض الشاملة عند المعتزلة ، اللطف ص ٤١ .

(١٤٣) اللطف ص ٥٤١ ، انظر أيضا الباب الثالث ، نظرية العلم .

(١٤٤) تظهر باستمرار عند ابن حزم العبارات الآتية : فهذه أوائل العقل التى لا يختلف عليها ذو عقل ... ولا بد أن يعلم ذلك ضرورة بأول العقل لانه من علم بضرورة العقل يصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ولا مسبيل الى الاستدلال البتة الا من هذه المقامات ، الفصل ج ١ ص ٦ - ٧ .

والمكروه في البناء النظري . ونظرا لانه لا نوجد الا مقولتنا الحسن والقبح المطلقين فانه يمكن ضم الحرية الى العقل وبالتالي يتوحد شيئا أصل العدل . وفي هذه الحالة يكون المندوب بالشرع حسنا بالعقل اختيارا ويكون المكروه بالشرع قبيحا بالعقل اختيارا . لا يوجد واجب بالسمع يكون قبيحا في العقل ولا محذور في السمع يكون حسنا في العقل . ولا يكون مندوب في السمع قبيحا في العقل ولا مكروه في السمع حسنا في العقل . ولا يوجد مباح في السمع يكون قبيحا في العقل لانه في حالة استواء الطرفين في الحسن والقبح يكون الفعل الى الحسن اقرب . وفي حالة استواء الطرفين في الضرورة والاختيار يكون الفعل اقرب الى الطبيعة والبراءة الاصلية (١٤٥) .

وقد أسئء منهم هذا العمل العقلي في النص ، واتهم بأنه تأويل أي اخراج النص من معناه الحقيقي الى معنى مجازي بلا دليل في حين ان هذا العمل العقلي في النص عمل طبيعي لايجاد المعنى وتحويل النص الى انساق عقلية ثم توجيهه الى احدى وظائفه وهو التأثير على النفوس

(١٤٥) بالرغم من عقلانية المعتزلة الا ان القاضي عبد الجبار يحاول هز هذا النسق العقلي بأمثلة فقهية مختارة فيقول ان جملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الافعال على ضرب منه : ١ — ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحا وهو قلب للنسق . ويضرب المثل بالصلاة مع أن الصلاة ليست مثلاً على القبح ب — مرغبا فيه كان مثله في العقل قبيحا وهو قلب للنسق أيضا لان الواجب والمندوب حسنان . ويضرب المثل بنوافل الصلوات مع أن النوافل ليست قبيحة ج — واجب كان في العقل مثله حسنا وهو ما يتفق مع النسق . ويضرب المثل بالزكاة والكنارات د — قبيح كان مثله في العقل مباحا وهو قلب للنسق فالقبيح عقلا يكون محذور شرعا . ويضرب المثل بالزنا والاكل أيام الصوم وهي أفعال قبيحة نظرا لانها لا تحقق حكمة الافعال أو التروك منها ه — قبيح كان في العقل مثله مرغبا فيه ويضرب المثل باطعام المساكين في أيام الصيام مع أنه ليس قبيحا ز — مباح كان مثله محظورا وهو ضد النسق لان المباح شرعا يكون في العقل حسنا ويضرب المثل بذبح البهائم وهو غير قبيح في العقل فالانسان سيد الكون وكل مخلوقات الكون طوع لفعله ، الاصلح ص ١٥٩ — ١٦٠ ، استحقاق الذم ص ٢٣٦ — ٢٦٤ ، أنظر أيضا رسالتنا :

بعد تحويل المعانى الى بواعث . وهو ضرورى ايضا لاجاد نسق لاحكام الشرع وتأسيس النقل على العقل حتى يكون الانسان صاحب موقف عقلانى فى العالم وفى نفس الوقت تكون افعاله تحقيقا طبيعيا وعقلانيا لاحكام الشرع . والتأويل كعمل للعقل لا يكون تقليدا للقدهاء واعتمادا على الروايات بل بناء على العقل الخالص . ولا يخرج عن السنة بل يوصل مراحلها ويجعلها مستمرة متصلة بلا انقطاع . وليس جراحة على الله بل اعتزاز بخلقه فאלله ليس ارهابا للعقل وايحاء له بالقصور وعدم الفهم والعجز حتى يستسلم . وهو مناط الاجتهاد ، والاجتهاد أصل الشريعة . وهو ليس تحكيا للهوى بل يقوم على قواعد عقلية محكمة كما هو الحال فى قواعد الاجتهاد فى علم الاصول (١٤٦) .

ج - ما دور السمع ؟ ان القول بالمعارف العقلية ليس انكارا للنبوة أو اقلالا من شأن السمع أو خروجا على الرسول أو تحكيا للهوى مكان الوحى أو قولاً بالقياس فى مقابل النص أو بالرأى فى مقابل الامر . فالعقل هو الموضوعية والنزاهة فى مقابل الهوى والتحيز (١٤٧) . ومن ثم يكون من الخطأ تسمية القائلين بالمعارف العقلية منكرو النبوات . فهكنايات العقل البشرى فى الادراك ومعرفة الحقائق لا تنفى وجود السمع كواقع تاريخى وكامكانية نظرية (١٤٨) . السمع تاييد للعقل وتقوية ليقينه وزيادة

(١٤٦) هذا هو اتهام الاشاعرة للمعتزلة مثل « فتاويلك القرآن على غير تأويل وقولك برأيك الفقير » ، الابانة ص ٧٦ ، ص ١١ - ١٣ ، ص ٣٩ ، اللع ص ٦٥ ، شرح الفقه ص ٢٨ - ٣٠ ، ص ٣٦ - ٣٩ ، ص ٤٨ ، ص ٨٧ ، ص ١١١ .

(١٤٧) فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا أو ليس ذلك قولاً بتحسين العقل وتقبيحه وحكما باللهوى فى مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل ؟ الملل ج ١ ص ٢٤ ، وقد اتهم البغدادى المعتزلة بابطال فائدة مجيء الرسل وان لم يصرحوا به خوفا من الشناعة عند الاشاعة ، الاصول ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(١٤٨) وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون ادراكها الا بالعقول دون الشرع المنقول ، الغاية ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، ويتوجه الاتهام أيضا الى الفلاسفة فى جعل العقل أساس النقل .

للفتة به . الشرع تأكيد للعقل وتقوية له واعطائه مزيدا من اليقين .
ومن هنا تأتى نظرية اللطف وقسمة الناس الى خاصة وعامة . فان لم
يحتج الخاصة الى السمع نظرا في المعرفة او عملا في ممارسة الحرية
فقد تحتاجه العامة في ادراكها للحقائق وكتقوية لعزائمها . للسمع اذن
وظيفة معرفية نظرية في اعطاء افتراضات سابقة للبرهنة عليها مع
يقين مسبق بصحة الافتراض وتوجيه العقل لصحة البرهان . قد يكون
مقياسا اذا ما اختلف العقلاء ، وحكما بين الخصوم . قد يكون تأكيدا
وتثبيتا لحكم العقل منعا للشك وتأسيسا لليقين في مقابل الخطأ الانسانى
والتردد والتقلب بين وجهات النظر . قد يعطى الوصف الكامل ووجهة
نظر شاملة متكاملة في مقابل التجزئة الانسانية والته في المتناهيات
في الصغر وفقدان النظرة الكلية . قد يساعد السمع على تقصير مدة
البحث بالتوجه مباشرة نحو الافتراض الاقرب الى التحقيق بدلا من تبدل
الافتراضات مرات عدة ، وقد لا يقع الناظر على الافتراض الصحيح .
قد تكون مهمة السمع عملية صرفة ، توجيهه الانسان الى العمل وتقصير
مدة البحث النظرى عن الاسس العامة حتى يخصص باقى الوقت للتفصيل
وباقى العمر للتحقيق . ودور السمع تشريعى وان لم يكن معرفيا ،
عمليا وان لم يكن نظريا (١٤٩) .

(١٤٩) الاصلح ص ١٥٣ ، الارشاد ص ٢٧١ ، ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ،
قال المعتزلة بل الحكم بهما العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه
كاشف ومبين وليس له أن يعكس القضية ، المواظف ص ٣٢٣ ، قالوا
للعقل جهة محسنة او مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل ولكن اذا ورد به الشرع علم
أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان او مقبحة كصوم
أول يوم من شوال ، المواظف ص ٣٢٤ ، الامر والنهى عندهم كاشفان
عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او بجهاته . ووافقهم الماتريديون
بخلاف الاشاعرة ، حاشية الكلبوى ص ١٣ ، واما عند الماتريديين
القائلين بالجهة الحسنة والمقبة في الافعال قبل ورود الشرع فالعقل
ايضا ليس بحاكم عندهم من جهة أن العلم بالحسن والقبح ليس مفعلا

وكما أن السمع محكوم من العقل من أعلى فانه أيضا محكوم من الواقع من أسفل . وكما أن النقل مؤسس في العقل فانه أيضا مؤسس في الواقع . ومن ثم تكون صلة التأسيس بين أطراف ثلاث : النقل والعقل والواقع . كان الوضع التقليدي للمسألة هو العقل والسمع ، موضوع ذو شقين . وكان السؤال أيهما الأساس وأيها المؤسس ؟ هل السمع أساس العقل أم هل العقل أساس السمع وكان العلاقة هي علاقة أدنى بأعلى وأعلى بأدنى ، علاقة تابع بمتبوع أو متبوع بتابع ، علاقة مرؤوس برئيس أو رئيس بمرؤوس ، علاقة فرع بأصل أو أصل بفرع وهي العلاقة الشائعة في علم أصول الدين بل وفي التراث كله سواء في الحكمة علاقة الطبيعيات بالالهيّات وعلاقة الالهيّات بالطبيعيات أو في التصوف ، علاقة المخلوق بالخالق أو علاقة الخالق بالمخلوق أو في علم أصول الفقه ، علاقة الفرع بالأصل وعلاقة الأصل بالفرع كما هو الحال في القياس الفقهي .

والحقيقة أن العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرة لغياب طرفين متمايزين منفصلين . فالعقل هو السمع والسمع هو العقل . تحليل العقل يؤدي إلى اكتشاف أوليات السمع وفهم السمع يؤدي إلى اكتشاف المبادئ الأولية للعقل والحقائق الثابتة في

للعقل صادرا عنه بالمباشرة أو بالتوليد كما هو الحال عند المعتزلة بل هو آلة للعلم يخلقه الله بواسطة أما الشرع فقط عند الإشاعرة أو بالنظر الصحيح بدون الشرع عند الماتريدية . ولذا وافقوا الإشاعرة في أنه لا يجب عليه شيء مع موافقتهم للمعتزلة في إثبات الحسن والقبح العقليين ، حاشية الكلبي ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ص ١٨٧ ، ولا يعني ذلك ألا يكون الله موجبا لشيء ولا محسنا ولا مقبحا بل أن الله أمكننا ذلك بنصب الأدلة وتأكيدا للمعرفة بالوحي ، التعديل والتجويز ص ٦٥ ، ويقولون جاء الشرع مقويا ومؤكدا للعقل فلا ينفون الشرع أصلا ولا كفروا قطعا ، التحفة ص ٢٨ — ٢٩ ، معنى الحاكم عند المعتزلة أي علم العقل وليس القضاء والقدر ووافقهم الماتريدية في ذلك أي إرشاد العقل إلى الحسن والقبح في أفعال العباد . فالعقل حاكم بمعنى دليل العقل ومرشده كالرسول . حاشية الكلبي ص ١٨٣ — ١٨٤ .

الحياة الانسانية . العلاقة هي علاقة الحدس بالبرهان ، وكلاهما من عمل العقل ، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل ، علاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الانسان (١٥٠) .

والحقيقة ايضا أن هناك طرما ناقصا في هذه العلاقة الثنائية في معادلة العقل والنقل وهو الواقع محك التفسير والذى اليه يحتكم الطرفان السابقان . فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل . لا يفسر النقل الا باللجوء الى الواقع فقد خرج النقل منه بدليل تطور الوحي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . وفي علم أصول الدين تسبق نظرية الوجود نظرية الذات والصفات والافعال أى ان العالم سابق على الله في البحث والتأصيل . وفي علوم الحكمة تسبق الطبيعيات الالهيات . وفي علم أصول الفقه تقوم الشريعة على تحقيق المقاصد ، جلب المنافع ودفع المضار . وفي علوم التصوف يتجلى الحق في الخلق والله في العالم . ومن ثم يحضر الواقع في بطن النص وقلبه ، ووظيفة العقل ايجاد الوحدة بينهما ، الوحدة بين المضمون والشكل ، فالواقع هو المادة والنص هو الصورة (١٥١) .

خامسا : الواجبات العقلية .

لما كان العقل أساس النقل سواء قبل البعثة او بعدها تظهر الواجبات العقلية من طبيعة العقل . ومن ثم كان الوجوب عقليا وليس

(١٥٠) هذا ما أكد عليه الفقهاء من الحديث باستمرار عن « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول » كما هو الحال عند ابن تيمية فالنقل الصحيح لا يعارض العقل الصريح . ومن ثم فإن صحة السمع ليست صحة بصدق الله ووجوده بل صحة تاريخية أى نقل القرآن والحديث بمناهج النقل الكتابي والشفاهى حتى تصبح صحة السمع علمية وليست غيبية ، انسانية وليست الهية . أنظر رسالتنا :

Les Méthodes d'Exégèse, PP. 27 — 161

(١٥١) فإن قيل ما أجزموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا ؟ قلنا : قال شيخنا ذلك واقع شرعا ، الارشاد ص ٢٢٧ — ٢٢٨ وايضا رسالتنا :

Les Méthodes d'Exégèse, 2 me Partie, ch. 3. La structure « Priori du donné révélé, PP. 309 — 321

عاديا يتم بجرىان العادات وبتكرار المجريات (١٥٢) . فماذا يعنى الوجوب ؟ ان تحليل اللغة المستعملة فى التعبير يكشف مستويين : المستوى الانسانى حيث تكون فيه اللغة تعبيرا عن موقف انسانى ثم مستوى انسانى ايضا يقوم على ادعاء ان اللغة تعبر عن موقف غير انسانى ، موقف مطلق مشخص (١٥٣) . ومن ثم فالواجب ليس صفة لوجود مشخص ضرورى بل صفة لمعنى انسانى ، وجوب القيم وموضوعاتها واستحالة عدمها . ليس الوجود الضرورى وجودا سوريا ولا يتحدد بالاستحالة المنطقية ولا وجودا ماديا يتحدد بالاستحالة الطبيعية بل هو وجب انسانى يتحدد باستحالة غياب القيمة . الوجوب هو الباعث على الفعل والاحساس بالدعوة وتحقيق الرسالة . الوجوب هو الوجود ، والوجود هو الوجوب (١٥٤) . يطلق الواجب اذن على مستويات اربعة . الاول الواجب الالهى بمعنى واجب الوجود وهو افتراض وجود القيمة وجودا موضوعيا ومشخصا تعبيرا عن وجودها الذاتى فى الاعمال . الثانى الواجب الطبيعى بمعنى ضرورة الظواهر الطبيعية وحتمية قوانينها ، وهو يقابل الوجوب الاول . قد يتحدان معا فى وجوب واحد كما هو الحال فى وحدة الوجود او قدم

(١٥٢) حاشية الكنبوى ص ١٨٦ — ١٨٧ ، ص ٢٠٦ .

(١٥٣) وقد لاحظ ذلك الغزالى قائلا « وجملة هذه الدعاوى (الواجبات العقلية تنبنى على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبح . ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول فى أن العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب دائما . كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها . وكيف يخاطب خصمان فى أن العقل واجب أم غير واجب وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا متفقا عليه فيما بينهما . فلنقدم البحث عن الاصطلاحات . ولا بد من الوقوف على معنى ستة الفاظ هى : الواجب ، والحسن ، والقبح ، والبعث ، والسفه ، والحكمة . فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها . والوجه فى امثال هذه المباحث أن نطرح الالفاظ وتحصل المعانى فى العقل بعبارات اخرى ثم نلقت الى الالفاظ التى تم البحث عنها وننظر الى تساوت الاصطلاحات فيها ، الاقتصاد ٨٤ .

(١٥٤) اما الواجب فيطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم انه واجب وعلى الشمس اذا غربت أنها واجبة ، الاقتصاد ص ٨٤ — ٨٥ .

العالم وقد ينفصلان في وجودين مستقلين كما هو الحال في نظرية الخلق أو حدوث العالم . والثالث الواجب الانساني اى ما يترجح فعله على تركه بناء على جلب المنافع ودفع المضار . وهى ليست الانفعال الطبيعية البدائية مثل شرب العطشان وأكل الجائع سواء كان ذلك في هذا العالم أم في عالم آخر بل الانفعال الارادية القصدية التى تكون نتيجة لممارسة الحرية . والرابع الواجب المنطقى الذى يؤدى وقوعه الى امر محال أو انقلاب الشيء الى ضده . ولما كان الوجوب فى الطبيعة ضرورتها وحتمية قوانينها والوجوب فى العقل الضرورة المنطقية بقى الوجوب بمعنى واجب الوجود اى الله والوجوب بمعنى الواجب الاخلاقى فى الانفعال . وهما فى الحقيقة وجوب واحد ووجود واحد . وليس الاشكال فى الوجوب الطبيعى مثل الحجر الساقط أو وجوب الشمس أو الوجوب المنطقى وهو ما يلزم من مرض عدمه المحال ولكن الاشكال فى الوجوب الالهى والوجوب الانسانى ، فى وجوب الله ووجوب القيمة الى اى حد يتحددان والى حد يتمايزان ؟ وان كان من الجائز أن يطلق الوجوب على الانسان فهل من الممكن اطلاقه على الله ؟ ولما كان الوجوب الانسانى يتحدد بجلب المنافع ودفع المضار فانه لا يطلق على الله ، فالله لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة عن نفسه . وان فعل ذلك فانما يفعله من خلال الشريعة لصالح الانسان ومن خلال الوجوب الانسانى . فالغاية اساس الوجوب الالهى أو الانسانى بناء على تحقيق المصالح ودرء المفساد من خلال تحقيق مقاصد الشريعة التى يتحدد فيها القصد الالهى والقصد الانسانى . وان كان الوجوب الانسانى يعنى ما يستحق تاركة الذم فذلك مستحيل فى حق الله لانه المالك والمتصرف . واذا كان الوجوب يعنى ما تركه مغل بالحكمة فان ذلك أيضا مستحيل على الله لان افعاله كلها حكمة ومصلحة . واذا كان الوجوب يعنى ما قدر الله على نفسه الا يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائز فانه أيضا لا يجوز على الله لامتناع صدور خلافه عنه (١٥٥) . فالوجوب اذن انسانى محض يتم من خلال

الحرية والاختيار ومن خلال الترجيح والمقارنة بين البواعث قوة وغلبة .
ليس المطلوب اذن المزايدة في الايمان والتمسك بالالفاظ وتعلق شعور العامة
وايمان البسطاء بأن هناك من يقول « يجب على الله أن يفعل كذا ! »
وهو المجنون المائفون ! فكيف يجوز أن يحكم العقل أو العاقل على الله أو
الخالق ؟ وكيف يوجب الله على نفسه . قد أن لم نزل غير موجب وكأنه
كان مباحا له أن يعذب فأوجب على نفسه غير ذلك ؟ وكيف يكون الله
موجبا ذلك على نفسه منذ الازل وهو قول الدهرية ؟ ليس الامر في
صياغة الالفاظ . فما من أحد يرضى أن يقال يجب على الله بل ولا حتى
على الانسان . فالجواب من العقل ومن الطبيعة ، من الحكمة ومن
الاشياء ، وجوب الحقائق العامة الذاتية وليس الوجوب الخارجى . وكان
المزايدة تهدف الى استدعاء الشرطة وخبراء الدرك للقبض على المجرمين
الخارجين على القانون الذين يشككون في سلطة الحاكم ويدبرون مؤامرة
لقلب نظام الحكم (١٥٦) .

١ — الخلق والتكليف .

وأول الواجبات العقلية هما الخلق والتكليف . وهما ان بدأ لفظين
الا أنها يدلان على واجب عقلى واحد هو التكليف . ولا تكليف بلاخلق ،
فالتكليف يتضمن الخلق بالضرورة . ولا يجوز أيضا خلق بلا تكليف لان
التكليف غاية الخلق ، والخلق بلا تكليف خلق بلا غاية وبالتالى
يكون عبثا . يستحيل اذن الخلق ابتداء لمجرد الخلق ، بلا غاية أو

(١٥٦) في مسائل لابی على الجبائی رئیس المعتزلة وابن رئیسهم كلام
يردد فيه كثيرا دون حياء ولا رهبة « يجب على الله أن يفعل كذا »
وكانه المجنون يخبر عن نفسه أو عن رجل من عرض الناس . فليت
شعري أما كان له عقل أو حس يسائل به نفسه فيقول ليت . شعري
من أوجب على الله هذا الذى قضى بوجوب عليه . ولا بد لكل وجوب وإيجاب
من موجب ضرورة والا كان يكون لمعلا لا فاعل له وهذا كفر مما أجازه ...
ولا يمانع بين جميع المعتزلة في اطلاق هذا الجنون من أنه يجب على الله
أن يفعل كذا أو يلزمه أن يفعل كذا فاعجبوا لهذا الكفر المحض ، الفصل
ص ٧٦ .

هدف وبسلا تكليف (١٥٧) . الخلق بلا تكليف انكار للغائية . وما الغاية من خلق غير مكلف وما الهدف منه ؟ وكيف ينكر التعليل بالغائية والتعليل أساس الشرع ، والعلة الغائية عند القدماء هي العلة الفاعلة الحقة ؟ لا تعود الفائدة على الله ، وليس جلب النافع لله ودرء المضر عنه . الفائدة للانسان وجلب المنافع له ودرء المضار عنه (١٥٨) . فلا خلق بلا حرية وعقل وهما مدار التكليف . واذا ما تمنى الانسان أن يخلق في الجنة متنعما من غير ضرر وغم وألم واذا ما تمنى العقلاء أن يكونوا في هذا العالم عدما وأن يكونوا نسيا منسيا أو أن لم يكونوا شيئا فان ذلك انكار للوجود وتمن للعدم ومحو للحياة وللانسان بل والله لانه حينئذ لن يعرفه أحد . ويكون الغاء للوجود وتدميرا للذات ونهاية لكل شيء ونتيجة للاحساس بالغثيان وبالعبث وبالاغائية واللاهف . وقد يأتى ذلك نتيجة للأعمال السيئة التى يقتربها الانسان ، ونتيجة لعدم القيام بالواجب ولعدم اعمال الحرية والعقل . والكافر وحده هو الذى يقول « ياليتنى كنت ترابا » ولكن المؤمن يجد ما وعده ربه حقا . ويتمنى الشهيد أن يقتل ويحيا ويقتل ويحيى حتى لا يحرم من لذة الشهادة . وقد يكون هذا التمنى صورة مجازية للاحساس بالمسؤولية والتبعة والخوف من عدم تأديتها ومحاسبة النفس محاسبة دقيقة وذلك مثل « ليتنى ما ولدتنى أمى » . وكيف يأتى هذا الاحساس للانبياء والمرسلين

(١٥٧) هذا هو موقف الاشاعرة ويشاركهم فيه بعض المعتزلة ؟ فى أن ابتداء الخلق غير واجب ، الاصلح ص ١١٠ — ١١٥ ، وقد اختلف المعتزلة هل يجوز أن يبدأ الله الخلق فى الجنة ويبتداهم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ولا يكلفهم شيئا من المعرفة ويضطرهم الى معرفة ، مقالات ج ١ ص ٢٨٩ .

(١٥٨) الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلا واما آجلا أو يكون نقيضه محال . والضرر محال فى حق الله . وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال . . . ان قيل : انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة الخالق قلنا الكلام فى قولكم لفائدة الخالق للتعليل والحكم الملل هو الوجوب . ونحن نطالب بفهم الحكم ولا يعيننا ذكر العلة . . ١ ، الاقتصاد ص ٩١ — ٩٢ .

والاولياء الصالحين وهم ارباب الرسالات واصحاب الدعوات (١٥٩) لا يعنى وجوب الخلق ايجاب شىء على ارادة مطلقة بل الايجاب فى الحياة الانسانية حفاظا على عنصر الثبات فيه .

وقد يؤدى رفض الواجبات العقلية اى الوجوب الانسانى الى صياغة الامر المطلق والحاكم المطلق والسلطان المطلق الذى لا يراجع احد . العدل فى طاعته والجور فى عصيانه . هو الذى يحدد مقياس العدل والظلم لا مراجعة عليه ولا قانون يخضع له (١٦٠) .

ولا يجوز الخلق ثم تخلية العباد بلا تكليف (١٦١) . ولا يعنى قول

(١٥٩) نقل عن الانبياء والاولياء والعقلاء قولهم « ليتنى كنت تينة رفعها من الارض . ليتنى كنت ذلك الطائر » . وكل عاقل اذا راجع نفسه بين الوجود واللاوجود فانه يود لو انه لم يكن موجودا لما اعد له فى الاولى والعقبى . ولهذا نقل عن الانبياء المرسلين والاولياء الصالحين الفكرة لذلك والتبرم به حتى ان بعضهم قال « يا ليتنى كنت نسيا منسيا ، ياليتنى لم تلدنى امى ، يا ليتنى لم اك شيئا » ، الغاية ص ٢٢٧ .

(١٦٠) لا واجب عقلا على العبد او الله ، الارشاد ص ٢٦٨ ، نفس الايجاب على الله ، لا يجب عليه شىء ، توجه الامر عليه محال اجماعا لانه الامر ، ولا يتعلق به امر غيره ، الارشاد ص ٢٧١ ، الرب مخترع المخترعات فلا خالق سواه . وما يكتسبه العبد من خلق الله فلا معنى اذن فى دلالة العقل على وجوب شىء على العبد مع استحالة ايقاعه اياه ، الارشاد ص ٢٧١ ، العقل لا يوجب شيئا . قال اصحابنا الواجبات كلها معلومة بالشرع ، الاصول ص ٢٦٣ ، ان العبد لا يجب عليه شىء بالعقل بل بالشرع ، الاقتصاد ص ٨٤ ، يقول ابن حزم : كل ما فعل أو يفعل اى شىء كان فهو العدل والحق والحكمة والحقيقة . لا شك فى ذلك وانه لا جور الا ما سباه الله جورا . وهو ما ظهر فى عصيان عباده من الجن والانس ما خالف امره ، وهو خالقه فيهم كما شاء ، الفصل ج ٣ ص ٩٩ — ١٠٠ ، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصى ، يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله شىء ما بالعقل لا بالصلاح ولا الاصلاح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٦١) فى ان التكليف المبتدأ غير واجب ، الاصلح ص ١١٥ — ١٢٠ ،

=

الكل بخلق الله واراادته التكليف فالتكليف جوهر الخلق ، والخلق مرتبط على التكليف . الخلق مجرد اشارة الى معنى ، ودليل الى مدلول . وما دام كل معلوم موجود فالتكليف هو السبيل لتحقيق العلم وتحويله الى وجود . وفي التكليف لا يستوى الفعلان لان حرية استواء الطرفين غير موجودة نظرا لوجود البواعث . وترجيح فعل على آخر لا يمنع التكليف بل يؤكد حرية الاختيار وقدرة العقل على التمييز . لذلك يوجد تفاوت في الافعال بين المثال والواقع او بين العزيمة والرخصة كما يقول الاصوليون . ولذلك ايضا كان موضوع الايمان والعمل من موضوعات علم اصول الدين ، وقد يكون التكليف أحد اسباب الترجيح عن طريق الفكرة الموجهة للفعل . لا يقع التكليف مع الفعل او قبله فذلك هي الاستطاعة . التكليف مقرون بالخلق . بمجرد الخلق يحدث التكليف . فالخلق تكليف . ليست القضية حجة عقلية ووقوع في تناقض منطقي بل القضية تأسيس مشروع انساني وجودي فعلى يشكل العقل فيه أحد الوسائل لتحقيق المشروع ولا يشكل نقيضه . الغرض من التكليف اظهار الحرية والعقل ، فالخلق مشروع خلق ، والوجود مشروع ايجاد . والتكليف هو هذا النداء للخلق من أجل ممارسة الحرية واعمال العقل (١٦٢) .

في ان تكليف العقائل لا يجب من حيث حصل عاقلا له ، الاصلح ص ١٢١ — ١٢٦ ، قد يجوز منه أن يجعل عاقلا ولا يكلفه المعرفة بأن يضطره الى العلم به فيما يختص ذاته وفعله والى شكره على نعمه ، ويلجؤه الى ألا يفعل القبيح بأن يعلمه أنه لو رآه لمنع عنه وجعل بينه وبينه ، الاصلح ص ١٢٦ — ١٣٧ ، وعند أهل السنة يجوز تخلية العباد عن التكليف ، الاصول ص ١٤٩ ، وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(١٦٢) احتج نفاسة التكليف بأمر أربعة : ١ — اذا كان الكل بخلفه واراادته ففهم التكليف ؟ وعند المعتزلة ما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود ب — التكليف عند استواء الداعين محال أو يمتنع الفعل ، وعند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع ففهم التكليف ؟ ج — ان وقع التكليف حال حصول الفعل فمحال وان وجد قبل محال لان الفعل يعنى حصول المقدور د — ان لم يكن الامر بالفعل الشاق فرض فهو عيب وغير جائز على الحكيم ، المحصل ص ١٥٠ .

ومن ثم كانت بعثة الرسل واجبة من أجل التكليف لعامة الناس (١٦٣) .
وان أكثر حجج نفى التكليف مستمدة من الجبرية مما يدل على أن التكليف مرتبط بحرية أفعال الانسان . وان كان الجبر نفيا للتكليف فذلك لان الله هو الذى يقوم بكل شيء ، بالخلق وبالتكليف وكان الانسان لا هدف له ولا غاية ، مجرد موجود كونى كالارض والنبات والحيوان والافلاك ، مجرد زينة ، وجود كغيره من الموجودات لا ميزة له ولا فضيلة . واذا ما اثبتت الجبرية جواز التكليف فانها تمنع من بيان صفته . وهذا انكار للعقل وقدرته على فهم الوحي . فالجبر الغاء لحرية الافعال ولقدرة العقل فى آن واحد . والمثل المشهور فى تكليف أبى جهل وأبى لهب بالايمان وهو معلوم أنه سيكفر وبالتالي يبطل التكليف بنفى حرية الافعال أساسا ويجعل أفعال الانسان كلها اضطرارية (١٦٤) . ان تكليف أبى لهب كان لكونه

(١٦٣) عند الاشاعرة لا يجب على الله بعثة الرسل . وأنه لو بعث لم يكن قبحا ولا محال بل أمكن أظهار صدقهم بالمعجزة ، الاقتصاد ص ٨٤ ، لا يجب على الله شيء خلافا للمعتزلة ، المحصل ص ١٤٠ — ١٥٠ ، فى جواز تخلية العباد عن التكليف ، الشرح ص ١٣٠ — ١٥٢ ، لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٠ — ٥٠ ، وأنه تعالى لا يجب على الله شيء اذ لا حاكم عليه ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، ندعى أنه يجوز ألا يكلف الله عباده ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ندعى أنه يجوز لله أن لا يخلق وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم ، وإذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه ، الاقتصاد ص ٩١ — ٩٢ ، وقد منعنا تحسين العقل وتقييحه عند البصريين وأوضحنا أنه لا واجب على الله ، الارشاد ص ٢٩٥ ، وعند أهل السنة أن الله لو لم يكلف عباده شيئا كان عدلا منه . وهذا خلاف قول القدرية أنه لو لم يكلفهم لم يكن حكيما . وقالوا : لو زاد فى تكليف العباد على ما كلفهم أو نقص بعض ما كلفهم كان جائزا على خلاف قول من أبى ذلك من القدرية . وكذلك لو لم يخلق لم يلزمه بذلك خروج عن الحكمة وكان السابق حينئذ فى علمه أنه لا يخلق . وقالوا : لو خلق الله الجمادات دون الاحياء جاز ذلك منه على خلاف قول القدرية أنه لو لم يخلق الاحياء لم يكن حكيما . وقالوا لو خلق الله عباده كلهم فى الجنة لكان ذلك فضلا منه خلاف قول القدرية أنه لو فعل ذلك لم يكن حكيما ، الفرق ص ٣٤١ — ٣٤٢ ، الاصلح ص ١٣٧ — ١٤٠ .

(١٦٤) تعتمد شبهة المجبرة على استحالة تجويز التكليف للعبد وعدم بيان صفة ما كلفه ، الشرح ص ٥٠٧ — ٥٠٩ ، انكار التكليف بحجة أن

مختاراً . والاخبار عنه بأنه لا يؤمن نتيجة للعلم وليس للارادة . ولو حدث على خلاف العلم فليس ذلك انقلاب العلم جهلاً أو الجهل علماً بل لان هناك حرية ارادة انسانية داخل الارادة الالهية وليس داخل العلم الالهى . بالإضافة الى أن علم الله علم تجريبى يحدث بعد الوقائع . والحياة امتحان ليعلم الله الفرق بين العاملين والمثبطين . والنسخ دليل على هذا الطابع البعدى للعلم الالهى . ولما كان العبث على الله محالاً ، فالعبث هو فعل ما لا غائده منه وما لا عقل فيه فيستحيل تكليف ابا جهل بالايمان وهو يعلم أنه يكفر ويجبره على الكفر .

ليس الهدف من التكليف النعيم والثواب بل اداء الرسالة واظهار امكانيات الوجود الانسانى في ممارسة الحرية واعمال العقل (١٦٥) . وليست الغاية من التكليف استحقاق التعظيم لان التفضيل بالتعظيم قبيح لان الثواب ليس هدفاً انما الغاية منه تأكيد الانسانية وتحويلها من مشروع ممكن الى واقع متحقق . قد يعنى التعظيم امكانية أن يتحول الانسان الى اله والقضاء على محدودية الانسان بفعله وبالتالي التشبه بالخالق والعودة اليه فيصبح الخالق وكان لا أحد معه كما كان .

العبد مجبور فيقبح تكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثاً فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه ولا لغيره فانه قادر على تحصيله ابتداءً فيقبح التكليف ، التحقيق ص ١٥١ — ١٥٢ ، ويقول القاضى ان تكليف ابا لهب كان من حيث كونه مختاراً والاخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينأى الاختيار ، الشرح ص ١٤٧ — ١٤٨ ، ان قصة ابي جهل لا احتجاج بها فان ما كلفه به ممكن في نفسه ويمكن منه بكونه مقدوراً له فلم يكن ما أوجدناه من التمكين غير واقع ولا متصور ، الغاية ص ٢٣٣ ا ص ٢٤٥ ، الشرح ص ٥١١ — ٥١٨ ، الاقتصاد ص ٩٣ — ٩٤ .

(١٦٥) عند فريق من المعتزلة لا يجوز أن يبدأ الله الخلق في الجنة ويفضل عليهم بالملاذات دون الانوات لان الله لا يجوز في حكمته أن يعرض عباده الا لاعلى المنازل ، وأعلى المنازل منزلة الثواب . لا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد أباح لهم الجهل به وذلك خروج عن الحكمة .

التكليف بهذا المعنى خط مقابل للخلق . فإذا كان الخلق حركة من الله الى العالم فإن التكليف يكون حركة من العالم الى الله . ليس عب التعظيم أنه يقوم على الحسن والقبح العقليين بل عيبه أنه يربط الفعل بالجزاء وهو ربط خارجي . نتيجة الافعال مرتبطة بالافعال ذاتها . بل ان غياب الاستحقاق لا يطمئن في وجوب الفعل . وحذوث الضرر والمشقة والجهد المعاناة قد يكون كل ذلك أحد مظاهر التحدي الانساني واقدامه على الفعل (١٦٦) .

التكليف نابع من طبيعة الانسان ، والوحي ما هو الا تأكيد لها . ولا يوجد انسان ، والاولى الا يوجد نبي أو ولي ، ويتمنى الا يكون انسانا ذا رسالة ، ويتمنى أن يكون جمادا أو طبيعة . ولا يمكن أن يأتي الوحي الا مؤيدا للطبيعة . وفي انكار الوحي للتكليف انكار للوجود الانساني . كيف يوجد انسان بلا تكليف ؟ ما دام الانسان قد وجد فرسالته توجد معه . ومن الذي سيقوم بتحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم ؟ ان الفرق بين الانسان والجماد هو التكليف ، أداء الرسالة والامانة . وما دام الانسان حرا عاقلا فإنه يكون بالضرورة مكلفا . لذلك يقرن الخلق بالتكليف فيكون الوجوب للخلق وللتكليف معا . وجود الانسان ادأوه رسالته (١٦٧) . وماذا يعنى العالم بلا خلق ولا تكليف ؟ وكيف نعرف

(١٦٦) قالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق ، المحصل ص ١٤٩ — ١٥٠ ، الطوالع ص ١٩٧ — ١٩٨ ، المطالع ١٩٨ .

(١٦٧) هذا هو معنى الآية المشهورة « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال ، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » (٣٣ : ٧٢) ، وهو ايضا معنى خلافة الانسان لله في الارض « وإذا قال ربك للملائكة ائني جاعل في الارض خليفة » (٢ : ٣٠) ، « ليستخلفنكم في الارض كما استخلف الذين من قبلكم » (٢٤ : ٢٥) ، « ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء » (٦ : ١٢٣) ، « ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تنصرونه شيئا » (١١ : ٥٧) ، « وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلكم » (٢٤ : ٥٥) « وهو الذي جعلكم خلائف الارض » (٦ : ١٦٥ ، ٣٥ : ٣٩) « ثم جعلناكم خلائف في الارض » (١٠ : ١٤) . (١ : ٧٣) « ويجعلكم خلفاء الارض » (٢٧ : ٦٢) .

الله بلا خلق ولا تكليف ؟ لا تعرف الذات الا من ذات أخرى ترى في الذات الاولى نفسها كموضوع كما ترى الذات الاولى نفسها في الذات الثانية كموضوع ، خروجاً من الوحدة الصورية الفارغة (١٦٨) .

والتكليف داخل في حدود الطاقة الانسانية لانه تعبير عن بذل الجهد وبالتالي يستحيل تكليف ما لا يطاق . وكيف يكون التكليف مجرد كلام من متكلم الى آخر ليس له شرط الا الفهم ؟ الا يتضمن الكلام طلباً للفعل ، والفعل في حاجة الى قدرة واستطاعة ؟ هل الوحي مجرد كلام مفهوم وليس نداء للفعل ونظاماً مالياً للعالم يتحقق بقدرة الانسان ؟ التكليف قائم على فهم الخطاب وعلى بذل المجهود وليس مجرد فهم نظري دون تحقق عملي . واذا كان النقل أساس العقل فان حتى شرط الفهم لا يكون مطلوباً . صحيح ان التكليف لغوياً يكون من اعلى الى ادنى وان الالتماس يكون من المثل وان الدعاء والسؤال يكونان من ادنى الى اعلى ولكن المسألة ليست علاقة اعلى بأدنى او ادنى بأعلى او مثل بمثله بل التأكيد على وظيفة العقل وغاية الفعل وقدرة الإرادة دفاعاً عن الوجود . فالوجود نفسه مشروع ايجاد يثبت بالحرية والعقل . ان دعائنا لله بالآلاف يكلفنا ما لا طاقة لنا به قد تم تحقيقه بالفعل في فرض الصلوات الخمس وليس الخمسين وفي النسخ والنسخ والانتهاج الى سماحة الشريعة والاعتراف بالتخلف والضعف والوهن . وهو ما وضعه علماء الاصول في قواعد معروفة باسم « لا ضرر ولا ضرار » ، « الضرورات تبيح المحظورات » . الخ . وحجة تكليف ايمان ابي لهب حجة في الجبر وتكليف ما لا يطاق وهدم العقل . وكيف بواقعة واحدة تكون أساساً لعلم بأكمله وهو علم العقائد في العقليات ، في أصلي التوحيد والعدل ؟ (١٦٩)

(١٦٨) هذا هو معنى الحديث القدسي المشهور الذي يردده الصوفية « كنت كنزياً مخفياً فأحببت ان أعرف مخلقت الخلق فبه عرفوني » .

(١٦٩) عند الاشاعرة لا يمتنع تكليف ما لا يطاق . . . تكليف ما لا يطاق جائز عندنا نتيجة لانه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ، يفعل

لا يجوز اذن تكليف ما لا يطاق ، لا فرق في ذلك بين تكليف العاصي الذي علم بمعصيائه من قبل كما هو الحال في حال ابي لهب وابي جهل وبين تكليف يقوم على الجمع بين الضدين وقلب الحقائق أو التكليف بأمر ممكن غير متعلق بالقدرة (١٧٠) . ان تكليف ما لا يطاق سفسه وعبت وكلاهما قبيح يجب تركه . واذا كانت الغاية من التكليف التحقيق فكيف يتم التكليف بما لا يطاق ؟ واذا كانت الغاية من التكليف تنفيذ الاحكام فكيف يخرج الفعل عن حدود الطاقة ؟ (١٧١) .

=
ما يشاء ويحكم ما يريد ولا منعقب لحكمه ، المواقف ص ٣٣٠ — ٣٣١ ،
له أن يكلف العباد ما يطبقونه وما لا يطبقونه ... التكليف نوع خطاب
له متعلق وهو المكلف به وشرطه أن يكون منهوما فقط . وأما كونه
ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام ، الاقتصاد ص ٨٣ ، له أن يكلفنا
ما لا طاقة لنا به . ولو شاء ذلك لكان من حقه . ولو لم يكن له ذلك
لما أمرنا في الا يحملنا ذلك ، الفصل ج ٣ ص ١٠٠ ، انه تعالى مطلق
النصرف فلا يقبح منه شيء البتة . وكلام المعتزلة انما يرجع الى قياس
الفائت على الشاهد وهو باطل بالضرورة . فتكليف علام الغيوب لحكم
ومصالح وأسرار في نفس التكليف وفي استحقاق الثواب والمعقاب قد
لا تهتدى العقول اليها ، التحقيق ص ١٤٧ .

(١٧٠) ما لا يطاق على مراتب ثلاث : ١ — ادناها امتناع الفعل
لعلم الله بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره فمطله لا تتعلق به القدرة
الحادثة لانها لا تتعلق بالضدين . والتكليف بهذا جائز بل واقع اجمعا
والا لم يكن العاصي مكلفا ب — أقصاها لامتناع النفس ، مفهومه كالجمع
بين الضدين وقلب الحقائق وهذا غير مقصود الوقوع ... المواقف
ص ٣٣٠ — ٣٣١ ، مراتب المحال ثلاثة : ١ — ما يمتنع بعلم الله أنه
لا يقع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع في وقوع التكليف به ب — ما
يمنتع لذاته كقلب الحقائق وفي التكليف به تردد لانه يستدعي تصور
المكلف به واقعا ج — ما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقا لقدرة وهو
التكليف بما لا يطاق ، التحقيق ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(١٧١) عند المعتزلة تكليف ما لا يطاق سفسه وعبت وكلاهما قبيح
لا يليق بالحكمة فيجب تركه ، التحقيق ص ١٤٧ ، أنكرت المعتزلة تكليف
ما لا يطاق ، الاقتصاد ص ٨٣ ، تبع تكليف ما لا يطاق ، المحصل ص
١٤٧ ، قبحه المعتزلة عقلا فان كلف الاعمى نقط المصاحف والزهره
المشي الى أقاصي البلاد طلب منه الطيران الى السماء عد سفيها ، وقبح
ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجمار ، المواقف ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

٢ - شكر المنعم .

قد يكون « شكر المنعم » من الواجبات العقلية . فشكر المنعم حسن وعدم الشكر قبيح . ويظهر في مقدمات الاصول الخمسة في الاعتزال مثل النظر (١٧٢) . فالقصد من النعمة الاحسان ، لذلك استوجبت الشكر . ولكن يبقى سؤال : هل الانسان محسن اليه ؟ النعمة هي المنفعة اى اللذة والسرور ، والمنفعة بها مصالح العباد اساس الشرع وليست هبة او تفضلا . وهى من الطبيعة وليست من ارادة مشخصة . الشكر الوحيد هو تمثل الطبيعة او معارضتها ونفيها ورفضها والتنكر لها . والاعتراف بالشكر لا يكون باللسان او بالقلب بل بالعمل ، والقلب عمل للشعور . العبادات اعمال رمزية لا تكفى للشكر ولا تدل عليه لانها صورية بلا مضمون . انما الاعمال المباشرة هى التى تسمى بالشكر ، الاعمال ذات المضمون التى تحقق رسالة الانسان فى الحياة . الاعمال شكر . والشكر الوحيد هو العمل وتادية الواجب بصرف النظر عن ارضاء أحد فى أن يحقق أوامر الله ونواهيه (١٧٣) . لا شكر ولا جحود ولكن مجرد اداء الواجب وتحقيق الرسالة . ولا يمكن التوفيق بين الطاعة التى تكون شكرا والطاعة التى تسمى لنيل الثواب ، فهما فعلا متضادان . والنعيم منها ما لا يقدر عليها الا الله مثل الحياة والموت ومنها ما يقدر عليها غيره مثل نعمة المعرفة ونعمة الجهاد . فاذا استوجبت

(١٧٢) شكر المنعم عند المعتزلة من الواجبات العقلية . يجب الشكر على العباد لانهم عباد قضاء لحق نعمته ثم يجيء عليه الثواب على الشكر . الاقتصاد ص ٩٦ - ٩٧ ، وعند الجبائى وابنه المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية ، الملل ج ١ ص ١١٧ ، شكر المنعم على نعمه بالطاعات والعبادات واجب عند المعتزلة حاشية الخلفاى ص ٢٠٣ ، الشرح ص ١٣٤ ، ص ٧٧ - ٨٥ ، الماقل اذا علم ان له ربا وجوز فى ابتداء نظره ان يريد منه الرب المنعم شكره ولو شكره لاثابه وأكرم مثواه . ولو كفر لعاقبه وأراد . فاذا اضطر له الجائز ان فاعقل يرشده الى ايثار ما يؤديه الى الامن من العقاب وارتاب الثواب ، الارشاد ص ٢٦٨ .

(١٧٣) الارشاد ص ٢٧٢ ، النفاية ص ٢٤١ .

الاولى الشكر لانها من فعل الغير فان الثانية لا نستوجبه لانها من فعل الذات . واذا كانت المنافع ثلاثة : التفضل وهو النفع الموصل الى الغير اولا ، والعوض وهو النفع المستحق لا على سبيل التعظيم والاجلال ثانيا ، والثواب وهو النفع المستحق على سبيل الاجلال والتعظيم ثالثا فان الشكر يكون في الاول فقط أى في التفضل ابتداء ولا يكون في العوض والثواب لانها استحقاق . الشكر اذن احدى صور الاستحقاق أى ربط الانسان بغيره بغانون متبادل لاداء الحقوق المتبادلة . ان الحقائق وجودة في الطبيعة والشكر اسقاط انساني عليها وخلق بين الحقائق الطبيعية الضرورية والمعاملات الانسانية الحرة . اذا كانت نعم الله ابتداء تستوجب الشكر فان نعمه التى تتم بجهد الانسان وفعله نتيجة طبيعية للعمل . وكيف يكون الشكر وهو قليل على نعم كثيرة متجددة لا يمكن استيفاء حقها من الشكر (١٧٤) وكيف يتم الشكر على اداء الواجب وفي الامثال العامة « لا شكر على واجب » ؟ واذا كان الشكر لطلب الثناء وتجنب العقاب فكيف لا يقع الشاكر في التملق ، تملق طرف واقتضاء من طرف آخر ؟ واذا كان الشكر ليس فقط للنعم بل للتوفيق فان الانسان سيتحول من كونه فاعلا الى كونه شاكرا ، يلهث لسانه بالحمد والشكر وبصبح صوفيا ذليلا اسير العمة ، ويتحول موقف الانسان في العالم من موقف الفاعل الى موقف المستجدي والسائل او الشاكر والحامد . ويصبح الشكر بديلا عن الفعل بل وقضاء عليه وقبولا للانفعال الخارجية خيرا وشرا فما على الانسان الا الشكر . ان تعارض الخاطرين ، احدهما بالشكر والاخر بعدم الشكر يجعل كليهما واردين في السلوك الانساني (١٧٥) . وكون الشكر عادة لا يعنى غياب أى أساس عقلى له ، باختلاف العادات لا يعنى اختلاف معانيها . التجربة الانسانية واحدة بالرغم من اختلاف

(١٧٤) حاشية الخلخالى ص ٢٠٣ .

(١٧٥) الارشاد ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، الفصل ص ٧٩ — ٨١ .

ظرونها(١٧٦) . ان انكار الشكر قد يضع الانسان أيضا في علاقة آلية مع الغير ومع مبادئه ، ويتحول الى مجرد آلة لتنفيذ الاحكام . وقد يحتاج الانسان أحيانا الى الاعتراف بالفضل والجميل كنوع من الاعتراف بالحق تقوية للمعزومة واستمرارا للفعل الحس . لذلك لا تثار القضية في الجبر لان الله خلق العالم اضطرارا لا لغرض ، جلب نفع أو دفع ضرر ، وكأن الله خلقه عبثا بلا غاية منه أو فيه .

سادسا : تنزيه الله عن فعل القبائح .

إذا كانت الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر النعم واجبات من جانب الانسان فقد تمتد الواجبات العقلية فتشمل أيضا الله نظرا لان لفظ الوجوب يطلق على الانسان والله معا ، على الوجوب الاخلاقي والوجوب بمعنى واجب الوجود . بل ان الواجب العقلي الاول اى الخلق والتكليف يصعب الحكم عليه هل هو واجب انساني أم واجب « الهى » . فالله هو الخالق وهو المكلف والانسان هو المخلوق وهو المكلف . والواجب الثانى ، شكر المنعم ، يصعب التمييز فيه أيضا بين الانسان وهو الشاكر وبين الله وهو المشكور ، فالشكر فعل مشترك بين الشاكر والمشكور والا كان هناك جحود ونكران .

(١٧٦) النهاية ص ٢٨٣ ، وحجة الشهرستاني ان الشكر عادة لا معنى . قال الاستاذ أبو اسحق : الشكر يتعب الشاكر ولا ينفع المشكور فلا فائدة في فعله لاستواء فعله وتركه . وعند المعتزلة الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور . قال الاستاذ : ربما يضر الشاكر لانه شكر قليل ونعمه كثيرة . وعند المعتزلة الشاكر لا يقتصر على بعض النعم . قال الاستاذ : الشكر لا يكافئ النعم ولا يقابلها . الشكر عن طريق رضى المشكور على الشاكر ، وهذا بالسمع ، فالشكر يحسن بالشرع ، النهاية ص ٣٩٠ — ٣٩١ ، ويعطى الغزالي حجتين لنتائج الشكر : ١ — الاشتغال به يصرف العبد عن الدنيا (وذلك نقد للتصوف) ب — الاشتغال به قد يجعل الانسان فضولا للتعرف على من يشكره فيفكر في الذات والصفات والافعال (وذلك تحريم لعلم الكلام) الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ .

وهناك واجبات عقلية أخرى يتضح فيها هذا التوتر بين الجانبين ، جانب الله وجانب الإنسان وذلك مثل تنزيه الله عن فعل القبائح والشرور والآثام والمعاصي وتبرئته عن فعل الظلم . وكيف يمكن إضافة القبائح الى الله ؟ كيف يمكن تجويز الظلم والجور عليه ؟ ان لم تكن هناك واجبات عقلية فما هو الطريق الى تنزيه الله عن فعل القبيح ؟ تجمع الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ولكن الخلاف في الاساس والتصور . هل يربح ذلك الى ذاته وصفاته ، فهو الحاكم يفعل ما يشاء في حكمه ، وملك يفعل ما يريد في ملكه أم لان ذلك حكم العقل رعاية للصالح والاصلاح واعمالا للغائية والعلية وتعويضا عن الآلام أو على أقل تقدير لطفًا بالعباد ؟ التنزيه الاول يرجع الى طبيعة الذات في حين أن التنزيه الثاني يرجع الى مصالح العباد . الاول مفروض من جانب الله ، والثاني مفترض من جانب الإنسان .

١ — هل الله خالق الخير والشر ؟

ان اول طريق لتنزيه الله عن فعل القبائح يرجع الى أن الله خالق كل شيء ، يفعل ما يريد فلا واجب عليه ولا قبيح في فعله . ولذلك راجع الى طبيعته وذاته . هو مالك كل شيء يتصرف في ملكه كما يشاء . لا يوجد مقياس لفعله ولا حكم بأمر ولا بنهى (١٧٧) .

(١٧٧) عند الاشاعرة اجمعت الامة على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب من جهة أنه لا قبح ولا واجب عليه . فإلله حاكم يحكم فيما يريد ، الموافق ص ٣٢٨ ، القول المفيد ص ٥٣ ، حاشية الكلبوي ص ١٨٥ ، وهو أنه سبحانه مالك الملك على الإطلاق ، وكل من كان مالك الملك على الإطلاق فإنه يتصرف في ملكه ، ومن تصرف في ملكه فإنه لا شيء من أفعاله قبيح ، المسائل ص ٣٧٦ ، والدليل على أن كل ما فعله فله فعله أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه قبيح ولا أمر ولا زجر ولا ما ظهر ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود . فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء إذا كان الشيء انما يقبح منا لانا تجاوزنا ما حد لنا واتينا ما لم نملك اثباته فلما لم يكن الباري مملوكا ولا تحت

ولكن الا يضل المالك ؟ اليس له من يراجعه ؟ الا يوجد مقياس موضوعى آخر عن عقل أو طبيعة أو جماعة ، من مصلحة أو مفسدة ؟ وهل العالم مملوك أم هو موجود ؟ هل يقع العالم فى مقولة الملكية أم فى مقولة الوجود ؟ الا يؤدى ذلك الى الجبر المطلق وبالتالي يرجع موضوع الحسن والقبح الى الموضوع الاول وهو خلق الافعال ؟ اليس فى ذلك اثبات للقبح كحق للمالك دون تبرئته منه ؟ وكيف يكون الله مسؤولا عن الشر والآثام والظلم والقبايح التى لا يمكن نفيها وان أمكن تبرئة الذات منها ؟ وهل يتم حل قضية ، وهى قضية تنزيه الله عن فعل الشرور ، بخلق قضية أخرى وهى الوقوع فى القضاء والقدر وانكار الشرور فى العالم عن طريق هدم خلق الافعال الذى تم اثباته أولا فى الشق الاول من أصل العدل ؟ ان قبول كل شئ من الله هو قضاء على خلق الافعال والحسن والقبح معا لانه انكار لمسؤولية الانسان عن الشر وجعل الله مسؤولا عنه . كما انه انكار للشر ليس لانه نقص فى الخير فى الإدراك الانسانى ولكن تبرئة لله منه عن طريق نسبة كل شئ الله وبالتالي محو التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الحسن والقبح (١٧٨) .

=
أمر لم يقبح منه شئ ، اللع ص ١١٧ — ١١٨ ، وكذلك ليس ظلما خلقه للافعال التى هى من عباده كفر وظلم وجور لانه لا أمر عليه ولا ناهيا بل الأمر له والملك له ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ — ٨٣ ، ولا يهتدى أحد الا من هداه الله ولا يضل أحد الا من أضله الله ، ولا يكون فى العالم الا ما أراد الله كونه من خير أو شر وغير ذلك ، وما لم يرد كونه فلا يكون البتة ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ — ٧٨ .

(١٧٨) ان الله يجوز فى حقه أن يخلق الخير والشر ، ان الامور خيرا وشرها بغضاء وقدر ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، جواز أن يخلق الله سبحانه الخير والشر ، المحصل ص ٢٩ — ٣٢ ، فى أنه سبحانه لا تبيح فى أفعاله ولا يجوز وصفها بانها قبيحة ، المسائل ص ٣٧٣ — ٣٧٨ ، الله خالق الخير هو أيضا خالق الشر . بل ان القدرة أعم من التأثير والكسب ، القول المفيد ص ٣٨ — ٣٩ ، مذهب أهل السنة ان الله يجوز عليه خلق الخير والشر خلافا للمعتزلة فى الحسن والقبح وخلق الافعال ،

والحقيقة أن ذلك تضخيم للسؤال الاول واحالته الى سؤال اعم تحاشيا من الاجابة الخاصة . فبدل أن يكون السؤال على مستوى الفعل الانساني فانه يصبح على مستوى الكون والخلق . بدلا من أن يكون السؤال هل الله هو خالق القبح في افعال الانسان يصبح هل الله خالق الشر خلقه للخير في الكون ؟ هل يضر الله كما ينفع ؟ والسؤال يتوجه الى الشر وليس الى الخير لانه من الطبيعي أن يصدر الخير عن الشر بالرغم مما يثير ذلك في موضوع خلق الاعمال . ويتوجه نحو الشر لتبرئة الله عن الشر فينتهي باثباته له إما كان خالقا لكل شيء . ويدل السؤال التقليدي هل يقال خلق الله الشر ؟ على البناء النفسي نفسه الذي يدل عليه سؤال هل يرزق الله الحرام ؟ في آخر موضوع خلق الاعمال ، في الاجال والارزاق والاسعار . وبدلا من أن يكون الهدف تبرئة الله من الشر فانه ينتهي الى تبرئة الانسان منه وجعل الله مسؤولا عن كل شيء كما هو الحال في الجبر (١٧٩) . ان اخطاء الجبر كثيرة وعلى رأسها اضافة القبح الى الله مع أن الهدف كان هو تنزيهه عن فعله . وكيف يصدر القبح من الحسن والشر عن الخير ؟ والجبر أيضا انكار لحرية الانسان ومسؤوليته عن القبح ، هذه الحرية التي تم اثباتها من قبل في خلق الاعمال وأصبحت أحد مكتسبات العدل ، ومن ثم يهدم

التحفة ص ١٤ ، شرح عبد السلام ص ١٠٢ — ١٠٣ ، وقد قيل شعرا :
فهو تعالى خالق كل عمل خيرا وشرافا اجتنب أهل الزلل
الوسيلة ص ٣٨
وجئز عليه خلق الشر والخير كالاسلام وجهل الكفر
الجوهرة ص ١٤ — ١٥

(١٧٩) عند أهل الاثبات (الاشاعرة) ينفع به المؤمن ويضر الكافرين في الحقيقة في دنياهم وفي ذلك فريقان : ١ — ان الله نعماء على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن ب — أبى ذلك بعضهم لان كل ما فعله بالكفار انما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند أهل الاثبات أيضا عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وأن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ .

علم أصول الدين ما بناه من قبل ، ويعود من البداية لاثبات الحرية . كما انه اثبات الوجود الموضوعى للقيبح لانه مخلوق ، والخلق شيء ، ولا يمكن أن يخلق العدم أو النقص أو الغياب . وبدلا من تبرئة الله من فعل القبيح فانه يثبت مرتين ، كفعل الهى وكوجود موضوعى ، مرة في الله ومرة في الكون ، والانسان كموجود بين عالمين غائب وحريته ساقطة . وفي الوقت نفسه ينتفى القبح الانساني نظرا لتسليم الانسان بكل شيء واعتباره القبح من نسيج الوجود وأحد مخلوقات الله . ويصبح الجبر سلاحا ذا حدين ، ينقلب من الانسان الى الله ، فالقبح ضرورة كونية لا يستطيع أحد أن يغير منها . فتسلب الحرية من الانسان كما تسلب الحرية من الله وكأن الله يفعل الشر ضرورة فعلة للخير . ان اثبات قدرة مشخصة على فعل القبح الغاء لقوانين العقل وحرية الانسان ، ويقوم على التشبيه وعلى اسقاط الانسان لنفسه خارجا عنه (١٨٠) . واذا كان من الصعب ايجاد حجج عقلية على الجبر وجعل الله خالقا للخير والشر فانه يسهل ايجاد حجج عقلية ومنها قصة غواية ابليس لآدم كجزء من الخطة الالهية . وهذا انكار للحرية الانسانية ، انكار لقدرة الانسان على الدخول في التحدى مع الآخر الغاوى . فالانسان هو المخلوق الوحيد الذى يعيش في عالمين ، عالم الخير والشر ، عالم الضرورة والحرية في حين تعيش باقى المخلوقات في عالم واحد ، الحتمية للخير او الحتمية للشر ، وهما العالمان اللذان سميا عالم الملائكة

(١٨٠) اضافت المجبرة الى الله كل قبيح ، الشرح ص ٣٠١ ، اضافت القبائح الى الله من جميع الوجوه ، المحيط ص ٢٤٥ ، وقالت : ان كون القبيح قبيحا من الله مستحيل ، الشرح ص ٧٠ ، وقالت : الله غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح وان قدر على أن يجعله كسبا للعبد وبالتالي ناقضوا حيث اضافوا الى الله كل قبيح ، وعند المجبرة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل ، الشرح ص ٣١٣ ، ويبرىء الاثماعرة الله من أن يكون جائرا سسفيها فاعلا للقبح بالرغم من نسبة كل شيء اليه ، الابانة ص ٤٧ - ٥٤ .

والشياطين اعتمادا على الصورة الفنية (١٨١) . والحقيقة أن الحجج
النقلية معارضة بأخرى تنزه الله عن فعل الشرور والقبايح والآثام
والمعاصي وتنسب ذلك كله الى الانسان اثباتا لحرية وتثبيتا لمسؤوليته (١٨٢) .

وهل يكفى تنزيه الله عن القبايح ذاتا وصفاتا ، وتنزيهه عن
الشهوة والغضب حتى لا يكون هناك شر في العالم ؟ والحقيقة أن تنزيه
الله عن فعل القبيح بالعودة الى الذات والصفات ليس استدلالا بل اثباتا
للتوحيد دون تعامل مع القبايح والشرور والظلم والجور في العالم أى تناول
أفعال الانسان ومسؤوليته عنها . وهو عجز عن الانتقال من التوحيد
الى العدل وحل مسائل العدل بالعود الى أصل التوحيد (١٨٣) . بالإضافة

(١٨١) يقول ابليس : اذا خلقتنى الله وكلفنى عبودا وخصوصا
ولعنتى ثم طرقتنى الى الجنة وكانت الخصومة بينى وبين آدم فلم سلطنى
على أولاده حتى أراهم من حيث لا يرونى وتؤثر فيهم وسوستى ولا تؤثر
في حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة في ذلك بعد أن لو خلقتهم
على الفطرة دون أن يحيدون عنها فيعيشون طاهرين وكان أحمرى
بهم واليق بالحكمة ؟ سلمت بهذا كله ، خلقتنى وكلفنى مطلقا ومقيدا
واذا لم أطع لعنتى وطرقتنى واذا أردت دخول الجنة مكنتى وطرقتنى
واذا علمت عملى أخرجنى ثم سلطنى على بنى آدم فلم اذا استمهلته أهملنى ؟
وما الحكمة في ذلك بعد أن لو أهلكنى في الحال استراح آدم وخلق منى
وما بقى شر ما في العالم ؟ اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من
امتزاجه بالشر ؟ الملل ج ١ ص ١٥ — ٢٣ .

(١٨٢) وذلك مثل « وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من
سئية فمن نفسك » (٤ : ٤٩) ، الانصاف ص ١٥٢ — ١٥٣ ، « والله
لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) ، الانصاف ص ١٦٢ ، « فوكره موسى
فمضى عليه قال هذا من عمل الشيطان » (٢٨ : ١٥) ، الانصاف
ص ١٥١ — ١٥٢ ، « وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ،
الانصاف ص ١٥٠ — ١٥١ ، « وما ربك بظلام للعبيد » ، الابانة ص
٥١ ، الشرح ص ٣١٥ — ٣١٦ ، المحيط ص ٢٢٥ — ٢٤٨ ، « أن الله
لا يظلم مثقال ذرة » (٤ : ٤٠) ، « ولا يظلم ربك أحدا » (١٨ : ٤٩) ،
« ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » (٤٢ : ٢٧) .

(١٨٣) في أنه سبحانه لا قبيح في أفعاله ولا يجوز وصف أفعاله

الى أن هذا التصور المثالى للذات انها هو ناشئ عن نفى صفات النقص عن الانسان وبالتالي فان منشأ العدل . فكيف يأتى التوحيد كحل لمسألة العدل ؟ اللهم الا اذا جعلنا التوحيد ناشئاً من العدل ، وكان العدل أساس التوحيد ! وكيف يتم تبرئة الذات المشخص عن فعل القبيح وفي الوقت نفسه يكون قادراً على كل شيء بفعل الخلق ؟ (١٨٤) ان اثبات الصفات والانفعال على ما بان فى التوحيد يؤدى الى القضاء على حرية الانفعال كما أنه يؤدى الى انكار الصفات الموضوعية فى الاشياء .

وقد يتم تنزيه الذات المشخص وذلك بالتمييز بين الذات والصفات واثبات صفات زائدة على الذات فتكون صفات أفعال وليست صفات ذات (١٨٥) . ولكن فى هذه الحالة تفعل الصفات فى العالم وتهب الاشياء صفاتها من الخارج . وبالتالي تكون الاشياء تابعة فى صفاتها الى قدرة خارجة عنها . فاذاً ما كانت الصفات مساوية للذات فان الصفات لا تفعل فى العالم ، وترد الى العالم موضوعيته ، وتصبح صفاته ذاتية ثابتة لا تتغير . فتظهر صفات الاشياء فى ذاتها وكان صفات الذات تصبح صفات

بكونها قبيحة . والدليل عليه أنه منزّه عن الشهوة والغضب واللغو فى الانفعال وثبت أنه خالق كل شيء فيلزم ألا يكون شيء من أفعاله قبيح لانه لو كان شيئاً من أفعاله قبيحاً لوجب أن لا يخلق الله ذلك الفعل ، المسائل ص ٣٧٦ .

(١٨٤) الكلام فى العدل . المقصود أن نبين أنه تعالى لا يفعل الا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد به الا على وجه معين . ونبين تنزيهه عن القبيح بعد الدلالة على أنه قادر على ما اذا فعله كان قبيحاً وان القبيح لا يستحيل منه لانه يرجع الى أحواله كونه ربا مالكا ناهياً ، التعديل والتجويز ص ٣ — ٤ ، فى أن الله موصوف بالقدره على ما لو فعله كان قبيحاً ، الشرح ص ١٠٨ — ٢٩٩ .

(١٨٥) لا يصح أن ننزه عنه كثيراً من الانفعال الا بعدد بيان كونها أفعالا . وذلك يقتضى أن نبين أن الكلام فعله وليس هو من صفات ذاته وكذلك القول فى الإرادة لانه لا يصح أن ننزهه عن إرادة القبيح لقبحها الا بعد كونها فعلا وبطل قول أنه يريد لنفسه ، التعديل والتجويز ص ٤ .

الاشياء . ويكون الامر والنهى من الله كاشفين عن الحسن والقبح في الاشياء . ولا يثبت حسن الفعل او قبحه بحسن الفاعل او قبحه بل يثبت حسن الوضع الناشئ عن الفعل او قبحه . فالفعل وان كان صادرا عن فاعل الا انه يهدف الى تغيير بناء الواقع . فحسنة وقبحه موضوعيان لا شخصيين (١٨٦) . وليس المقصود من طرح مسألة الصفات الذاتية للأفعال تبرئة الذات المشخص واتهام النفس ، فهذا موقف بطولى عاجز ، بطولى لانه يقوم على اتهام النفس وتبرئة الغير ، وعاجز لانه غير قادر على ادراك الصفات الذاتية للأفعال . ودفاعا عن الله الخير واثباتا لمسؤولية الانسان عن الشر تكون الاجابة ان الله ليس خالقا للشر . الخير والشر صورتان عامتان لمواقف اجتماعية ، ناعمة او ضارة ، وليسا شيئين مجسمين . هي أوضاع اجتماعية ناشئة عن ممارسة حريات الافراد وضغوط الجماهير . ومع أن النفي أكثر تنزيها لانه يضع عواطف التالية في حيز الكمال الا انه يؤدي الى اثبات الحرية الانسانية . فالإنسان يتحمل أفعاله وهو مسؤول عنها حتى ولو لم يكن عنها راضيا . وتلك طبيعة الفعل الحر والاحساس بالمسؤولية عنه (١٨٧) . قد

(١٨٦) المحيط ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ص ٢٥٤ .

(١٨٧) عند المعتزلة لا يجوز أن يضر الله احدا في الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦ ، وعند المعتزلة الا عباد ، يخلق الله الشر الذي هو عرض والسينات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز وسينا في المجاز ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ ، وعند الجبائي أن الله لا يضر احدا في باب الدين ولكنه يضر ابدان الكفار بالعذاب في جهنم بالآلام التي يعاقبهم بها . الله خير بما فعل من الخير لان من كثر منه الشر قيل له شرير . الامراض والاستقام ليست بشر في الحقيقة وانما هي شر في المجاز وكذلك جهنم . فاعل الشر شرير . وعذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة لان الخير هو النعمة وما للانسان من نعمة والشر هو العبث والفساد وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد ، وليس برحمة ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، وعند الخمارية الخير ليست من فعل الله وانما هي من فعل الخمار لان الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية ، الفرق ص ٢٧٩ ، وهذا هو موقف المعتزلة الا ابو موسى المردار ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، وهو ايضا موقف غيلان الدمشقي فالحاله يريد أمرا فلا يكون

يكون الشر مجرد عرض أو يكون عقابا في الآخرة نتيجة للأفعال وطبقا للاستحقاق وقد يكون مجازا لا حقيقة . وفي كل الحالات تثبت مسؤولية الإنسان عنه . الأفعال الحسنة والقبیحة هی أفعال الإنسان ، والإنسان مسؤول عنها في العالم وأمام الناس .

٢ — هل الله قادر على فعل القبيح ؟

وهو السؤال نفسه السابق ولكن مركز على الصفات وخاصة القدرة على الفعل الإنساني . وإثباتا لحق الذات ومطلق الصفات يكون الرد بالإيجاب . فالله قادر على فعل القبيح . ويمكن إثبات ذلك بعدة حجج عقلية منها القسمة العقلية . فلما أن يفعله ويقبح منه فعله وبالتالي تلزمه الحجج لتنزيهه عن فعل القبيح أو يحسن منه وهو غير معقول (١٨٨) . ولما كان إثبات قدرة ذات مشخص على القبيح طعنا في التنزيه وضربا للصفات بعضها ببعض الآخر واعلاء للقدرة فوق الحكمة فإن إثبات أفعال لا واقع لها بل لمجرد إثبات قدرة هو إثبات قدرة ينقصها الوعي والعقل والحكمة وبالتالي يكون إثبات القدرة أولى . لا توجد إذن أفعال بلا قدرة . يثبت حسن الأفعال وقبحها الإرادة الواعية وراء الأفعال . القدرة والعلم كصفتين مطلقتين لذات مشخص واحد لا يتعارضان (١٨٩) .

أو ما يكون ما لا يريد ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ ، وقد أنكر عباد أن يخلق الله شيئا نسبه شرا أو سيئة في الحقيقة ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ ، أن الله لم يفعل شرا بوجه من الوجوه . ولم يقل أن عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز وكذلك قوله في الأمراض والاستقام . وهو يعارض المعتزلة قائلا : إذا قلتم أن البارئ فعل فعلا هو شر على وجه من الوجوه فما أنكرتم أن يكون شريرا ، مقالات ج ٢ ص ٢٩٥ ، وعند الاستقام عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده أذ كانوا بعذاب جهنم قد رهبوا من ارتكاب الكفر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ .

(١٨٨) الشرح ص ٣١٨ ص ١٢٩ — ١٣٢ ، ص ١٥٧ — ١٧٦ ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٥٠ ، الشرح ص ٣١٤ .

(١٨٩) المحيط ص ٢٤٦ ، ص ٢٦٣ ، التعديل والتجويز ص ١٣٢ —

والقادر على الفعل قادر على جنسه . ولما كان الحسن مثل القبح فالحقادر على الحسن قادر على القبح . تتعدى قدرة الذات المشخص من القدرة على القبيح وجنسه الى القدرة على جميع الاجناس . الطبيعة . بل ان الانسان اذا كان قادرا فانه يكون قادرا على مقدور غيره . اذ تساعد الرغبة في البطولة من لا يستطيع ان يكون بطلا في تحويل عجزه الى قدرة مشخصة يجعلها قادرة على عمل ما هو عاجز عنه او أقدر مما هو عليه قادر (١٩٠) . ولو استوى الصدق والكذب فان الانسان يكون أقرب الى فعل الصدق . وهو الدليل نفسه لاثبات الحسن والقبح العقليين ، وأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه ، وأن الانسان قادر على التفرقة بين من أحسن وبين من أساء اليه . ولو قال فعلت الحسن لحسنه لكان الجواب مقنعا (١٩١) . وحكم القادر لنفسه أقوى من حكم القادر بقدرة في أن مقدوره لا ينحصر في جنس واحد . الفعل تعبير عن ضرورة (١٩٢) . وفعل لا يقع ضرورة ، بل قد لا يقع ولا يقع فعل لا يهدف على عكس البشر (١٩٣) . والحقيقة أن هذه الحجج كلها انما تثبت القدرة النظرية دون تخصيصها بالقبح . وتؤدي الى ظهور الواقع الانساني الهش ثم تدعو الحاجة الى اجراء تنزيهي مضاد وقياسا للغائب على الشاهد

(١٩٠) التعديل والتجوير ، ص ١٥٧ — ١٧٦ ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٥٠ ، الشرح ص ٣١٤ .

(١٩١) التعديل والتجوير ص ٢١٤ — ٢٣٠ .

(١٩٢) الشرح ص ٣١٨ — ٣٣٢ ، المحيط ص ٢٤٦ — ٢٥٩ .

(١٩٣) المحيط ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، الشرح ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، التعديل والتجوير ص ١٧٧ — ١٨٠ ، في ذكر الدلالة على أنه تعالى قادر على ما اذا وقع كان قبيحا . نفى القبيح عن الله فعلا . انما يصحح ويمكن بعد ان يكون قادرا عليه فاما ما لم يقدر على الشيء فنفيه عنه محال ، التعديل والتجوير ص ١٢٩ ، والعجيب أن يكون ذلك هو موقف القاضي عبد الجبار من المعتزلة وهو ما لم يصل اليه الاشعري نفسه ، وقد جوز العطوى من أصحاب الاشعري الظلم والكذب وباتى القبانح على الله ، الشرح ص ٣١٨ — ٣١٩ ، المحيط ص ٢٥٤ .

م ٣٢ — العدل

وتوجد حلول متوسطة تحاول الجمع بين اثبات القدرة واثبات العدالة الانسانية . ومنها اثبات الاولى نظرا والثانية عملا ، الاولى كحق نظري والثانية كواقع عملي . وعيب ذلك الحال هو اعتبار الحجة النظرية غير واقع ، واعتبار الواقع العملي غير قائم على حق نظري ، وبالتالي الفصل بين النظر والعمل وهو ما لا يجوز لا في علم الله ولا في فعله الحكيم (١٩٧) . وقد يحدث الجمع بين القدرة المطلقة والعدالة الانسانية باثبات حق القدرة المطلقة ثم وضعها في نطاق الكمال . فالمطلب الخلقى يوجب الحق الطبيعي . والكمال هنا هو الحسن العقلي والعلم . فالعلم فضيلة وصفة من صفات الكمال والظلم جهل وآفة يعبر عن حاجة ، جلب منفعة او دفع مضره وهو ما يستحيل على الله (١٩٨) . وقد يعاد وضع المسألة من جديد دون الدخول في المتاهة العقلية ثم يفرض الشعور بالتثريب صياغة عقلية جديدة . وهنا لا تفعل القدرة

(١٩٧) هذه هي احدى مقالات المعتزلة مثل مقالة القاضي عبد الجبار ، مقالات ج ١ ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

(١٩٨) هذا هو موقف أبو الهذيل اذ يقول ان الله قادر على ان يظلم ويكذب ولكنه محال لان ذلك نقص والله كامل . الظلم آفة والله ليس بآفة فمحال ان يفعل الظلم ، الفرق ص ١٩٨ — ٢٠١ ، وهو أيضا موقف محمد بن شبيب . فهو يقدر على الظلم ولكن الظلم آفة والله ليس آفة ، مقالات ج ٢ ص ٢١٠ ، وعند أبي علي وأبي هاشم يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا وأنه لا يفعله لعلمه بقبحه وباستغنائاه عن فعله ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ، استحالة القدرة على الظلم لان الظلم لا يقع الا من ذي حاجة حاملة على اعتقاده او جاهل بقبحه . العدل لا يقع الا لاجتناب منفعة ودفع مضره والذي يفعله يجب عليه لعلمه بخسنه أو قبحه . وكذلك يجيب اهل السنة بالاثبات ولكن لا يجوز وقوع الظلم لقبحه وغناه عنه وعلمه بغناه عنه والظلم جهل والله عالم ، الفرق ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، وعند باقي المعتزلة في البصرة الله قادر على العدل يجب ان يكون قادرا على الظلم ، والقادر على الصدق يجب ان يكون قادرا على الكذب وان لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما ولغناه عنهما . ولكن القدرة على شيء هي القدرة على ضده ، الفرق ص ١٣٤ ، لو كان قادرا عليه لصح تقدير وقوعه منه ولو وقع لدل على جهله وحاجته ، وهذا اثبات قدرته على دلالة تدل على جهله وحاجته ، المحيط ص ٢٤٨ — ٢٤٩ ، الشرح ص ٣١٥ ، التعديل والتجوير ص ١٣٥ — ١٣٧ .

وهو أساس الفكر التشبيهي . وما الحكمة من اثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم حدها بعد ذلك بحكم العقل فإلله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب بحكم العقل ؟ وكيف يتم التوفيق بين القدرة على فعل القبيح وأنه ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله إذ لا حاكم بقبح القبيح ووجوب الواجب إلا العقل ؟ (١٩٤) وكيف يكون قادرا على فعل القبيح وهو صادق لذاته ؟ إلا يفترض ذلك تناقضا بين الذات والصفات (١٩٥) ؟ وما الحكمة من اثبات القدرة النظرية على فعل القبيح ثم تقبيدها بوجوب الصلاح والاصلاح في الدنيا والتعويض عن الآلام في الآخرة وباللطف (١٩٦) ؟ ان اثبات القدرة على ما اذا فعله كإثبات قبيحا اثبات نظري خالص دفاعا عن حق الذات الخالص . وان اثباتا نظريا لقدرة الذات على فعل القبيح لا يثبت شيئا بالفعل . فما الفائدة من قدرة نظرية لا تتحقق عملا ؟ وكيف تكون قدرة ذات مطلق غير متحققة بالفعل ؟ ان اثبات قدرة نظريا ونفيها عملا أقرب ما يكون الى تحصيل الحاصل أو اثبات الشيء ونفيه أو اثبات العلة ونفي المعلول . ان اثبات قدرة للذات الشخص على فعل القبيح اخراج للإنسان من موقفه وتنصيبه مدافعا عن غيره وليس مدافعا عن نفسه . وان اثبات قدرة للذات الشخص على فعل القبيح قد لا يثبت قدرة بقدر ما يثبت طغيانا . صحيح أن القدرة قدرة عاقلة وليست قدرة غاشية ، وهي قدرة مدركة للقبيح وفعله ولكن تظل القدرة أعلى من الحكمة . ان جواز القدرة على الكذب تغليب الحرية على العقل وهو غير معقول تماما مثل جواز عدم القدرة على الكذب وتغليب العقل على الحرية .

(١٩٤) لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بها هو واجب عليه وأن أعماله كلها حسنة ، الشرح ص ٣٠١ .

(١٩٥) وأوجبوا عليه اللطف والثواب على الطاعة والمعقاب على المعصية ، وفعل الاصلاح للعباد في الدنيا والعوض عن الآلام ، المواقف ص ٣٢٨ — ٣٣٠ ، وهذا هو موقف جمهور المعتزلة .

(١٩٦) الشرح ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، وهذا هو أيضا موقف القاضي عبد الجبار .

العدل اضطرارا بل اختيارا أى ان الحرية العاقلة التى تميز الانسان أعطيت للقدرة المشخصة فأنارتها (١٩٩) . ومن ضمن الحلول المتوسطة الأخرى ان يخلق الله الظلم للظالم والجور للجائر . فالظلم والجور ليسا فعلين صوريين بل فعلا ماديا (٢٠٠) . ويصبح الامر أكثر اشكالا اذا ما تدخل الله فى أفعال العباد وأجبرهم على الجور والظلم . فمن أجل حل قضية العدل تثار من جديد قضية الحرية وينتهى فيها الى الجبر (٢٠١) . فإذا كان الرد بالإيجاب أى اثبات القدرة كتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال فان ذلك يقضى بتنا على العدالة الانسانية وعلى مثالها فى العدل الإلهي (٢٠٢) . ويكون التنزيه قد أراد تأكيد جانب

(١٩٩) هذا هو موقف الخياط : الله لا يفعل العدل طباعا أى مضطرا بل باختيار . الله مختار للعدل ومحال أن يختار الجور ، الانتصار ص ١٤٢ — ١٤٥ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، المطبوع غير المضطر ، فالمطبوع مضطر ضرورة والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصار ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٠) يتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الله لا يوصف بالقدرة على التفضل بفعل القبيح ، المحيط ص ٢٤٥ ، ليست أفعال القبيح من فعل الله مباشرة لسببين : ١ — خلق الله ظلما للظالم به والجور جورا للجائر والكذب كذبا للكاذب ب — الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصور والفعل بل من حيث مخالفة الامر ، الانصاف ص ١٥٦ — ١٥٧ ، وعند ابن حزم الله لا يفعل الظلم لأنه وضع فى نفوسنا تلك المعرفة أى بداهات العقول ، الفصل ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٢٠١) قال قوم من أهل الإثبات : الله قادر على أن يضطر عباده الى ظلم وجور ، ولا جور فى العالم ولا ظلم فيه الا والله فاعل لذلك ، مقالات ج ١ ص ٢٠٨ .

(٢٠٢) جوز بعض الرافضة ذلك ، مقالات ج ١ ص ١٠٦ ، وعند البعض الآخر يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب ولا يظلم ولا يكذب وأنه قادر على ما علمه وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله ، مقالات ج ١ ص ١٣٨ — ١٣٩ ، وقال مريق من المعتزلة أنه قادر على الظلم يعنى أنه قادر على أن يظلم ، وعند الباخي الله يقدر على العدل وخلافه والظلم وخلافه ، وعند محمد بن عيسى ومعه ، الله قادر على الجور ، وعند الأشعري الله قادر على الظلم والكذب ولو ظلم وكذب لكان عدلا ، الفرق ص ٢٠٠ ، وعند أهل السنة الله قادر على الجور فهو قادر على كل مقدور ولو وقع منه لم يكن ظلما منه ، الفرق ص ٢٠١ .

فمضى على جانب آخر . بل انه يقضى على الفعل الالهي ذاته لان القدرة المطلقة قادرة على فعل ما اخبر عنه انه لا يفعل ! وهذا طعن للانسان في العدالة البشرية وقضاء على ما يمكن للانسان ان يجعله رسالته . وتكوين النتيجة في السلوك البشرى القضاء على الحياة الانسانية وعلى كل ما فيها من قيم واثبات الدكتاتورية والطغيان . ففى الامكان القضاء على كل شيء فى هذا العالم ثم بث روح المذلة والاستكانة والرهبة والخوف . فليس هناك قيمة ثابتة يدافع الانسان عنها ويركن اليها . ومن ضمن الحلول المتوسطة الجمع بين الاثبات والنفى للمحافظة على القدرة المطلقة والحرية الانسانية فى آن واحد مثل نفى علم قديم بالارادة ثم اثبات حديث هذه الارادة بالفعل (٣٠٣) . ولكن هل بنفى العلم القديم من اجل اثبات الحرية ، وهو نقص فى عواطف التآليه بالنسبة الى العلم كما انه يثبت تدخل الارادة حتى ولو كانت حادثة وبالتالي تنتفى الحرية ؟ ومن نوع الحلول المتوسطة نفسها التفرقة بين ارادتين ، ارادة ذات قديمة وارادة فعل حادثة او بين ارادة التكوين وهى شاملة للاشياء جميعا وارادة الفعل التى تترك للفعل الانسانى حريته واستقلاله (٢٠٤) . اما الجمع بين النفى والاثبات من اجل تنزيه التآليه عن الشر واثبات الحرية الانسانية للشر فانه ايضا يحد من القدرة المعظمة وفى الوقت نفسه ينفى القدرة الانسانية للخير ، ويوزع الخير والشر بين الله والانسان (٢٠٥) .

وتتوالى الحلول المتوسطة الى ان تصبح اقرب الى نفى القدرة .

(٢٠٣) هذا هو حل بعض المعتزلة الا بشر وعباد . ولم يزل غير مرید لما علم أنه يكون ثم اراده .

(٢٠٤) التقسيم الاول هو حل بشر . فالارادة لديه ضربان ارادة فعل وارادة ذات . والثانية غير لائقة بمعاصى خلقه وان كانت تقع على سائر الاشياء ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، ويقول بشر : اذا علم حدوث شيء ، ن افعال العباد ولم يمنع منه فقد اراد حدوثه ، الفرق ص ١٥٦ .

(٢٠٥) هذا هو رأى المفضلية اصحاب فضل القرشى . فالطاعة ارادها الله والمعصية لم يردها ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ .

فعل القبيح وبالتالي نفى القدرة على الظلم باعتباره المثل الصارخ على القبيح . وتصبح الغاية من نفى القدرة على فعل القبيح هو تنزيه الله عن فعل الظلم ، وبالتالي يبلغ أصل العدل قمته في نفى نقيضه وهو الظلم . فبعد تدخل القدرة الالهية في مواجهة الفعل الانساني لاثبات عظمتها وسيطرتها عليه انتقلت الى العدالة الانسانية لاثبات قدرتها على قلبها وتغييرها الى الضد . ومن ثم ظهر السؤال بوضوح : هل يوصف الله بالقدرة على الظلم ؟ فاذا كان الرد بالايجاب تتحول القدرة الى شبح مخيف يقضى على المبادئ الانسانية العاة التي تماثل صفات الله المطلقة . تنفرد صفة وهي القدرة تصول وتجول في باقى الصفات كالعدل وعلى آثار العدل في الحرية الانسانية مثل العدالة . ويكون الطريق الى التنزيه هو اثبات القدرة على فعل الضد . ولما كان الضد على الانسان فانه لا يستعصى على القدرة المعظمة . اما الرد بالنفى فانه حد لهذه القدرة في مواجهة العدل . ويأتى هذا الحد من داخل القدرة ذاتها فهي قدرة تقوم على الحكمة والرحمة والعقل وتظهر في الطبيعة ولا توجب الحدث . وقد تكون مجرد افتراض نظرى أو تمن يعبر عنه باداة الشرط « لو » ثم يصل الامر الى نفى القدرة الالهية علانية حرصا على العدل الانساني .

قد يكون السبب في حد القدرة هي الحكمة استنكافا عن تعبير عدم القدرة وهو اخف من القول بالعجز . وقد تشفع الحكمة بالرحمة كي تصبح حكمة عملية أو بالعقل لتصبح حكمة نظرية . فالحال يقدر على الظلم ولكنه لا يفعل لحكمته ورحمته ، وهما صفتان للذات ، ويقدر على الظلم ولكن العقل يدل على انه لا يفعل (٢٠٦) . وقد يكون قادرا على ظلم الاطفال والمجانين دون العقلاء . وذلك يعنى ان العقل قدرة على

(٢٠٦) عند أبى الهذيل ، لا يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يجوز ويظلم ويكذب فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته ، ولا يفعلها أصلا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٩ ، اثبات القدرة واجب ولكن العقل يمنع من وقوع الظلم ، يقدر على الظلم ولكن العقل تدل على انه لا يظلم .

مقاومة الظلم والدفع عن العدل . وهو الضامن للقيم والحارس لحقوق
الانسان . ولا مكان لضعاف العقول ولا للاغبياء في هذا العالم .
ذلك فان هذا التصور لا يجعل العدل صفة ذات بل مجرد صفة فعل
متغير متقلب طبقا لاحوال الناس ، وكان الله ينتهز الفرصة ليظلم
الضعاف والعسبة والمجانين ويكذب عليهم وبالتالي يحملهم ما لا طاقة لهم
به خاصة وان مسؤولياتهم من اوضاعهم التي هم عليها محدودة . فصحة
السن والضعف الجسماني والمرض النفسي يمنع من وقوع الاعمال
الواعية الحرة . كما ان ذلك ليس من شيمة العظماء ، استضعاف
الناس والخوف من الاقوياء (٢٠٧) . وقد لا يوجد أى حرج في القول صراحة
بأن الله لا يقدر على فعل القبيح بالرغم مما في التعبير من فيل من
اطلاق القدرة . فقد لا يفعل الله القبيح لعلمه انه قبيح . ودن ثم مثلا
يختار فعله على أى وجه . ينفي القبح من أجل العلم . فإلله قادر على
فعل ما علم انه يفعله ولا يقدر على فعل ما علم انه لا يفعله (٢٠٨) .

(٢٠٧) عند الاسكافي يوصف الله بالقدرة على ظلم الاطفال والمجانين
دون العقلاء . فجمع بين القولين ، يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر
على ظلم العقلاء ، الفرق ص ١٦٩ — ١٧٠ ، الفرق ص ٢٠٠ ، الملل ج ١
ص ٨٩ ، دفاع الخياط عنه بان العقل يمنع من ذلك ، الانتصار ص ٩٠ .

(٢٠٨) عند الاسكافي واتباعه من المعتزلة ان الله انما يقدر على
أن يفعل ما قد علم انه يفعله . فاما ما علم انه لا يفعله أو أخبر عنه
نفسه بأنه لا يفعله فانه لا يقدر على فعله ، الفرق ص ٣٣٥ ، وقبل
ان الله لا يوصف بالقدرة على ما علم انه لا يفعله ولا على ما أخبر انه
لا يفعله مع ان الانسان قادر على ذلك لان قدرة العبد صالحة للضدين .
ومن المعلوم ان أحد الضدين واقع في المعامات انه سيوجد دون الثاني ،
الملل ج ١ ص ٨٩ ، وقال اذا قرن القول بانه عالم بأن الشيء لا يكون
الا مع القول بانه يقدر على تكوينه كان ذلك محالا متناقضا فاذا أفرد كل
قول من هذين عن صاحبه صح الكلام ، التعديل والتجوير ص ١٢٧ ،
وعنده ان الله يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وأنه غير قادر على كل شيء
مع تقديم علمه بأنه لا يكون الفصل ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ وقال عباد
ان ما علم الله انه يكون يقدر على تكوينه ولا يقال يقدر على ان لا يكونه .
وما نعلم انه لا يكون لا يقال يقدر على ان يكونه ، وان قيل يقدر عليه .

والدقيقة أن ذلك تناقض لانه كيف يقدر الله على ما لايعلم ؟ ان عليم القدرة يحتاج الى علم وهو غير موجود . كما ان جعل القدرة تابعة للعلم هو جعل العلم أعلى من القدرة . والصفات متساوية في الاطلاق والشمول . ولا يحل الاشكال الا بجعل القدرة تابعة للعلم . وفي هذه الحالة تكون القدرة مشروطة ، وما دامت مشروطة فهي مقيدة ، وفي كل الاحوال يمكن فهم ذلك . فالانسان مع العلم وكمال العقل لا يفعل القبيح ولا يقع منه التشويه . وفعل القبيح نقص وضم . كما يفعل الانسان الحسن لذاته كما يفعل الفنان أو الصوفي أو المثالي . هو فعل يتصف به المتطهرون أو من يود الاعلان عن الطهارة بالصاقها بالذات المشخص ووصف أعماله من خلالها .

ويرجع السؤال القديم في التوحيد : هل الله قادر على ما علم انه لا يكون ؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون ؟ ويعاد طرحه هذه المرة في العدل على المستوى الانساني الخالص . هل الانسان قادر على ما علم الله أنه لا يكون ؟ والرد بالنفي اثبات لعجز الانسان أمام علم الله وقدرته ، وهو المطلوب . في حين أن الرد بالاجاب اثبات للقدرة الانسانية على انها مصدر لتكوين الاشياء (٢٠٩) .

التعديل والتجسير ص ١٣٧ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ص ١٨١ — ٢١٤ ، الاصول ص ٩٤ ، وايضا الشرح ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، المحيط ص ٢٥٤ — ٢٥٥ ، وعند المجبرة والحشوية والمرجئة والرافضة لا يوصف بالقدرة على أن يفعل خلاف ما علم أنه يفعل .

(٢٠٩) الرد الاول موقف أهل الاثبات (لاشاعرة) والثاني موقف المعتزلة ، مقالات ج ١ ص ٢١٤ ، الاول موقف أبو الهذيل وجعفر بن حرب ، مقالات ج ١ ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وكذلك هو موقف عباد والجبائي والاشعري بقولهم أن الله قادر على أن يفعل ما علم أنه لا يفعله ، ولو فعله كان عالما أنه يفعله ، الفرق ص ٢٠٠ ، والثاني موقف على الاسواري ما علم أنه لا يكون لم يكن مقدورا لله ، الفرق ص ١٥١ ، فالله لديه لا يقدر على ما علم أنه لا يفعله أو أخبر بأنه لا يفعله ، الفرق ص ٢٩٩ ، وهو أيضا موقف الجبائي بقوله ان الله لا يسمع الشيء في حال كونه ، مقالات ج ٢ ص ١٦٢ — ١٦٣ ، لاقتصاد ص ٤٥ — ٤٦ .

والحقيقة ان السؤال يضعه الذهن أمام الشعور حتى يستطيع ان يجد فرصة لديه للتعبير عن عواطف التآليه خاصة اذا كان السؤال حاداً يسمح بنبرة عالية في الرد . واذا كان الذهن هنا يعارض القدرة بالعلم فهل تستطيع القدرة ان توجد ما قرر العلم عدم وجوده ؟ بالرغم من ان السؤال يحتوى على تناقض داخلى وهو العلم بها لا يكون او كونه ما لا يعلم ، وبالرغم من أنه يحتوى على نقص في عواطف 'التآليه اذ كيف تكون صفتان مطلقتان مثل القدرة والعلم متعارضتين الا ان الذهن يقدمه كى يسمح للشعور بالتمهين واظهار مدى انفعاله بالتآليه . والرد بالايجاب يثبت عظمة القدرة على حساب العلم على ما في ذلك من نقص في عواطف التآليه بالنسبة الى العلم . بل تكمن خطورته في تثبيت العقلية الغيبية والايحاء بأنه يمكن العلم بشيء غير موجود او ايجاد شيء بلا علم . وهو السؤال نفسه : هل خلاف المعلوم مقدور ؟ وقد ينشأ حل متوسط يجمع بين الاثبات والنفي ، بثبت القدرة على الامكانية ، امكانية كون ما علم انه لا يكون ولكنه ينفي وقوع ذلك بالفعل (٢١٠) .

وقد توجد حلول متوسطة أخرى خارج أصلى التوحيد والعدا والسبق الى السمعيات او بالعودة الى المقدمات النظرية الاولى في الطبيعيات واللغويات . يقال مثلاً ان الله لو فعل القبيح لجاز ان يبعث رسولا كاذبا ويظهر المعجز على يديه ليدعوهم الى الضلال والكفر . والمعجزة دلالة تصديق (٢١١) . وقد يمنع الظلم اذا ما وصلت القدرة الى الطبيعة والاجسام وأصبحت هذه معرفة عن العقول واستحال الوصول الى الذات من الطبيعة والى اثبات وجود الله ابتداء من العالم على ما هو معروف في نظرية الوجود في المقدمات النظرية (٢١٢) . فكما

(٢١٠) هو موقف عباد بن سليمان . فإله قادر عليه لا قادر على أنه لا يكون ، مقالات ج ٢ ص ٢١٢ — ٢١٤ ، الاقتصاد ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢١١) انظر ، الفصل التاسع عن النبوة .

(٢١٢) انظر ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

— ٥٠٦ —

أن الحرية الانسانية قادرة على مقاومة القدرة الالهية فان قوانين الطبيعة عليها أقدر . وحتى لو استطاعت القدرة الالهية فعل الظلم فان ذلك لا يوجب حدث الاجسام وتظل الاجسام باقية ثابتة . وتبلغ قمة مقاومة الطبيعة وأثبتات استحالة اختيار الجور في القول بالطباع وبشمول المبادئ الانسانية من أجل نفى القدرة على الظلم . وإذا دل الدليل على أن الله يظلم فان الله يظل متعاليا ليقين أنه لا يظلم (٢١٣) . وقد يمنع القبح والظلم من أعمال الله لأن السؤال يظل افتراضا خالصا . كما أن أداة الشرط « لو » لا تدل على الشك ، الشك في العدل بل على اليقين ، اليقين بعدم الظلم (٢١٤) . وقد يكون نفى القدرة على الظلم واجبا دون أن يقال « لا يقدر » أى الاعتراف بالظلم دون اصدار حكم على نفى القدرة (٢١٥) . وفي حالة اليأس تلغى المتاهة العقلية بالتوقف المطلق (٢١٦) .

(٢١٣) عند الاسكافي أن قدر الله على فعل الظلم فان الاجسام بها فيها تدل على أنه لا يظلم . ولو قبح الظلم منه لكانت الاجسام معراة عن العقول التي دلت بانفسها على أنه لا يظلم ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ — ١٢٩ ، مقالات ج ٢ ص ٢١١ ، وكان يقول أن الاجسام تدل بها فيها من العقول على النعم وعلى أن الله ليس بظالم ، الانتصار ص ٩٠ ، نفى القدرة على الظلم اثباتا للطباع ، الانتصار ص ١٤٦ — ١٤٧ ، والمطبوع غير المضطر . المطبوع مضطر ضرورة طبيعية والمضطر قادر على الاختيار ، الانتصار ص ٢٣ — ٢٥ ، وعند أبى موسى لو ظلم الله مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لدلت اذ ذاك على أنه يظلم والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه ، التعديل والتجوير ص ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ١٣٩ .

(٢١٤) عند الفوطى وعباد لو قيل : لو فعل الظلم . قالا « لو » للشك ، ولا يوجد شك في أنه لا يظلم بل للنفى أى أن الله لا يظلم ولا يجور ، مقالات ج ٢ ص ٢١١ .

(٢١٥) هذا موقف سليمان بن جرير الزبيدي اذ يقول : لا يوصف ، الله بالقدرة على الظلم ولا يقال « لا يقدر » ، مقالات ج ١ ص ١٠٦ .
(٢١٦) هذا هو موقف الجبائى وابنه ، الفرق ص ٢٠٠ .

وقد يأتى الحل الاخير بكل قوة وشجاعة لا خلاف فى ذلك بين الاشعري ذاته وبعض المعتزلة والاعلان صراحة على أن الله لا يقدر على فعل الظلم . اذ لا يجوز أن يوصف الله بالقدره على الكذب أو الحركة أو الجهل اما لصفة فى القديم أو لصفة ترجع الى المقدره أو لبعض الادلة لاستحالة كون المقدور مقدرا أو لان ذلك ينقص أصلا من أصول التوحيد والعدل (٢١٧) . وقد يكون الدافع لذلك الايمان وشناعة القول بأن

(٢١٧) العجيب أن الاشعري يعلن عن ذلك صراحة وبوضوح اذ يقول : لا يجوز أن يوصف بالقدره على أن يكذب كما لا يجوز وصفه بالقدره على أن يتحرك ويجهل ، اللع ص ١١٧ — ١١٨ ، ويعرض القاضى عبد الجبار حججه التى يتعلقون بها فى أربعة أمور (ا) اما أن يمنوا من كونه قادرا على ذلك لصفة فى القديم (ب) أو لصفة ترجع الى المقدر (ج) لبعض الادلة فى استحالة كون مقتدر غيره مقدرا له (د) أو لان القول بذلك ينقض أصلا ثبوت صحته بالدليل ، التعديل والتجوير ص ١٣٥ ، وهو أيضا رأى جهور المعتزلة فالله عدل لا يجوز ، صادق لا يكذب ولا يخلف الميعاد ، التنبيه ص ٣٦ ، وأشهر المعتزلة فى ذلك النظام ورافقه مثل الاسوارى والجاحظ ، المحيط ص ٢٤٤ ، فالله غير موصوف بالقدره على فعل ما لو فعله لكان قبيحا ، الشرح ٣١٣ ، والله لا يوصف بالقدره على الشرور والمعاصى . ليست هى مقدورة للبارى خلافا لأصحابه ، فانهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . انما أخذ هذه المسألة من قدماء الفلاسفة حين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله فيها أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيباً وجلالا لفعل ، الملل ج ١ ص ٨٠ — ٨٢ ، التعديل والتجوير ص ١٤١ ، وعند النظام الله قادر على غير ما يفعل ولا يقدر على الظلم والجور أو اتخاذ الولد أو اظهار معجزة على يد كذاب أو المحال أو نسخ التوحيد ، الفصل ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ ، وعند أبى موسى المردار ، الظلم قبح على الانسان والاولى على الله والا لكان ظالما بدلائل الظلم . وعن هشام الفوطى أن « لو » تعنى الشك والله لا يظلم . لو قدر عليه لم ندر لعله قد جاء وكذب فيها مضى أو يجوز أن يجور ويكذب فى المستقبل أو جار فى بعض أطراف الارض ولم يكن لنا من امان الا من جهة حسن الظن به ولا دليل يؤمننا من وقوع ذلك منه ، الفرق ص ١٩٩ ، وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطى لا يقدر الله على غير ما فعل من الصلاح . . وكان يقول أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق وانه لم يخلق المجاعة ولا القحط . لم يأمر الكفار قط بأن يؤمنوا فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين قط فى حال ايمانهم لانه لا يقدر أحد قط على

الله يقدر على الظلم والتضحية بالقدرة وبأن الله قادر على كل شيء حتى يصل الامر الى افتراض الجبر في الله وتحديد قدرته ، وبالتالي ينقلب الجبر في افعال الانسان الى جبر في افعال الله . وقد يكون الدافع هو التصور الجبرى للعالم نظرا لنظام الكون الثابت على ما هو معروف في علوم الحكمة . وقد يكون الدافع هو اثبات الصفات الذاتية للاشياء وبالتالي يفرض الموضوع نفسه على الارادة . وبالتالي تكون استحالة القدرة على الظلم دفاعا عن الانسان عملا بصرف النظر عن الحق النظري الواجب للذات المشخص . ويكون الرد على السؤال بالنفي اثباتا للتنزيه وللصفات المطلقة وعلى رأسها العدل الالهي كما انه يحفظ المبادئ الانسانية العامة وعلى رأسها العدالة دون أن يكون في ذلك الحاد فلسفي أو كفر مجوسى (٢١٨) . ومن ثم يفلت المتكلم أحيانا من قبضة الارادة

الجمع بين الفعلين المتضادين ، المحاباة ظلم وجور ، الملل ج ٣ ص ٧٨ ، وعند النجارية لا يجوز على الله الكذب الذى يدل على الجهل والحاجة أو لانه قبيح والله لا يوصف على التفرد بالقبيح ولا يجوز عليه الكذب لانه صادق ، الشرح ص ٣١٨ ، المحيط ص ٢٥٤ ، الله غير موصوف بالقدرة على القبح ، الشرح ص ٣٢٢ — ٣٢٣ ، وعند أحمد بن سلمة الكوشانى من أصحاب أبى الحسن النجار انه لا يزعم أن البارى يفعل الجور ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ ، وعند البلخى وطوائف أخرى من المعتزلة الله قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم ولكنه لا يقدر على المحال أى أن يكون الشيء موجودا ومعدوما وقائما وقاعدا معا ، الفصل ج ٢ ص ١٦١ — ١٦٢ ، كما انكرت الخوارج أن يوصف الله بالقدرة على الظلم ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، الانتصار ص ٢١ ، وهو أيضا موقف بعض الرافضة والمرجئة ، مقالات ج ١ ص ١٠٦ ، الانتصار ص ١٨ ، وموقف المجبرة وهشام بن الحكم ، الانتصار ص ٤٩ .

(٢١٨) هذا هو اتهام الاشاعرة للمعتزلة بأنهم مجوس اذ يقول الاشعري : للرد على المعتزلة يقال لهم : اليس المجوس اثبتوا أن الشيطان يقدر على الشر الذى لا يقدر عز وجل عليه فكانوا يقولهم هذا كافرين ؟ ... فإذا كان الكافرون يقدرون على الكفر والله لا يقدر عليه فقد زادوا على المجوس لانهم يقولون ان الشيطان يقدر على الشر والله لا يقدر عليه . هذا ما يبينه الخبر عن رسول الله ... وانما صاروا مجوس هذه الامة لانهم قالوا بقول المجوس ، الابانة ص ٥٤ .

المطلقة ويقضى على اغترابه ويعود الى العالم ويصبح متكلم باسم الانسان
مدافعا عن عقله وحرية .

سابعاً : الصلاح والاصلاح ، الغائية والعلية .

فاذا ما صعب تنزيه الله عن فعل القبائح عن طريق الذات والصفات
فان كون الانسان خالقا لافعاله لا تمنع من أن يكون الله خالقا لكل شيء ،
كما أن نفى قدرة الله على الظلم بالرغم من جراءة التعبير لا يمنع من أن
يكون الله قادرا على كل شيء فلم يبق الا محاولة ذلك من جديد خارج
الذات والصفات في الافعال . فافعال الله تتم طبقا لما فيه صلاح
العباد . ولم يدخر الله وسعا في فعل الاصلاح لهم . وكذلك طبقا للغائنة
والعلية فكل افعال الله غائية تهدف الى غاية وغرض وليس فيها عبث
أو تناقض ، ومن ثم فهي افعال معللة بالعلل الغائية . وصلاح العباد
وفعل ما هو اصلح غاية الافعال الالهية وعلتها كما هو واضح في الشريعة
التي تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد . وهنا تتوقف الافعال ،
فعل الصلاح والاصلاح في مواجهة الذات والصفات ، خلق الله لكل شيء
وقدرته على كل شيء ، ويقف العدل في مواجهة الظلم ، ويقف صلاح العباد
في مواجهة قدرة الذات ، وكأن أصل العدل لا يجد اثباتا له الا في مواجهة
أصل التوحيد ومستقلا عنه (٢١٩) .

١ — هل يمكن نفى الصلاح والاصلاح ؟

يمكن نفى الصلاح والاصلاح عن طريق نفى الواجبات . فالحال لا يجب

(٢١٩) مسألة الصلاح والاصلاح مبينة على قاعدة الحسن والقبح في
الافعال . فالاشاعرة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والاصلاح عليه تعالى
وعدم حرمة تركه على قاعدتهم وهي أن حسن الافعال ووجوبها عبارة عن
أمر الشارع بها والتكليف والاثيان بها . . والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب
فعل الصلاح والاصلاح والاصلاح على أصلهم من أن الافعال ذاتها بقطع النظر
من تعلق الامر والنهي منها ما هو قبيح وحسن ، القول ص ٥٣ .

عليه شيء من صلاح أو إصلاح . هو عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء لا حاكم عليه والا استوجب الذم بتركه ، وإن تركه يكون ناقص الفضل وهو محال (٢٢٠) . وهذا في الحقيقة راجع لأصل

(٢٢٠) العدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه ، وهو المتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل ج ١ ص ٦٣ ، في أنه تعالى لا يجب عليه شيء إذ لا حكم عليه ولأنه لو وجب عليه شيء فإن لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وإن استوجب كان ناقصاً لذاته مستكملاً بفعله وهو محال ، الطوالع ص ١٩٦ ، المطالع ص ١٩٦ ، فني لا يحتاج إلى شيء ولا حاكم عليه ولا يجب عليه شيء كاللطف والإصلاح والعوض على الآلام ، الفضدية ج ٢ ص ٢٠٥ — ٢١٧ ، لا يجب عليه شيء وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه . ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف مطلقاً من قضية الشرع وبوجوب السمع . والتدليل على أنه لا يجب على الله شيء أن مقدمة الواجب ما يستوجب اللوم بتركه والرب يتعالى عن التعرض لذلك ، لمع الأدلة ص ١٠٨ ما هو الإصلاح للعبد ليس بواجب على الله ، النفسية ص ١١١ ، والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق الشكر ، شرح الفتاوى ص ١١١ — ١١٢ لأنه المالك على الإطلاق فله التصرف في ملكه كيف يشاء حتى لو أنعم العاصي وعذب المطيع لم يلزم محال عقلاً ، حاشية الكلبي ص ٨٨ ، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد إذ له التصرف في ملكه كيف يشاء فهم يسألون عما يفعلون لأن فعلهم تصرف في ملك الغير ، حاشية الخلخال ص ١٨٧ ، ليس عليه واجب من فعل أو ترك لأن إن شاء فعل وإن شاء ترك ، النحلة ص ١٣ ، القول بوجوب الصلاح والإصلاح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل ، القول ص ٥٢ ، قول المعتزلة بال لزوم العقل في هذه المواد أعنى اللطف والإصلاح وغيرها فاسد ، حاشية الكلبي ص ١٨٥ — ١٨٦ ، وقد أجبل الغزالي جملة الواجبات العقلية في سبعة ورفضها جميعاً بقوله : في أفعال الله . وجملة أفعاله جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب سبعة أمور (١) لا يجوز لله أن يكلف عباده (ب) يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق (و كلاهما ضد الواجبات العقلية) (ج) يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية (د) لا يجب رعاية الإصلاح لهم (هـ) لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية (و) لا يجب على العبد شيء بالعقل بل بالشرع

العدل الى أصل التوحيد من جديد بعد أن انبثق منه ، وعود للانسان المتعين داخل الانسان الكامل وبالتالي قضاء على الموضوع من الأساس فالانسان المتعين خالق أفعاله ، وقادر على العقل والتهيز ، لا يملكه أحد ، ولا يملأ أحد عليه ارادته . وقد بلغت ذروة هذا الرجوع الى

(ضد الحسن والقبح العقليين) (ز) لا يجب على الله بعثة الرسل وأنه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة بل ولا يجب عليه كذلك لطفاً . الاقتصاد ص ٨٣ - ٨٤ ، لا يجب على الله شيء بالعقل لا بالصلاح ولا الاصلاح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة فيقتضى مقتضاه من وجه آخر ، في ابطال القول بالصلاح والاصلاح واللطف ، النهاية ص ٣٩٧ - ٤١٦ ، لو كان الصلاح واجبا عليه لما أنزل الضرر بالاطفال ، لا يجب رعاية الاصلاح لهم ، لا يجب عليه رعاية الاصلاح لعباده بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، الاقتصاد ص ٨٣ ، ص ٩٥ ، المفروض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود ... اذ يمتنع رعاية الاصلاح نفياً للطغيان ... ويمتنع التكليف لدفع الكفران الغاية ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ، والله يفعل من يشاء ويهدي من يشاء ، وما هو الاصلاح للعبد فليس ذلك بواجب على الله ، النسفية ص ٩٦ - ١١٢ ، لا يجب على الله شيء ، النظامية ص ٤٧ ، الممكنات جائزة في حقه ، الكفاية ص ٦٥ - ٦٨ ، جواز أن يفعل غير الصالح ، الحصون ص ٢٩ - ٣٢ لا يجب عليه شيء كاللطف والاصلاح والم عوض والآلام . العضدية ج ١ ص ١٨١ - ٢١٧ ، الاصلاح في الدنيا غير واجب لان الاصلاح للكافر لا يخلق حتى يكون معذبا في الدارين والاصلاح أن يخلق عباده في الجنة وأن يغنيهم بالمشتريات الحسنة على القبيحة ، الفصل ص ١٤٨ ، ويشارك في ذلك من المعتزلة القاضي عبد الجبار ، الاصلاح ص ١٠٣ ، وبعض المشبهة لم يثبتوا رعاية الصلاح والاصلاح واللطف عقلاً مثل المعتزلة ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، وبالرغم من قول الكرامية بالحسن والقبح العقليين مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح والاصلاح ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، وقد قيل في ذلك شعرا

ومن يفعل فعل الصلاح وجبا
على الاله فقد أساء الادبا
الخريدة ص ٤٢ - ٤٤
وقولهم ان الصلاح واجب
الم يروا ايلامه الاطفالا
وجائز عليه خلق الشر
ودعوى الصلاح واجب والاصلاح
عليه زور ما عليه واجب
ومشبهها فحاذر المحالا
وانه كالاتسلام جهل وكفر
باطلة عند الذين اصلحوا
الوسيلة ص ٥٢

بطن التوحيد في الغناء الخلق والتكليف ، وهو أول الواجبات العقلية في القصة الرمزية للاخوة الثلاثة . توفي الاول صبيا فلا يثاب ولا يعاقب ، في حين بلغ الثاني والثالث فأمن الثاني ودخل الجنة وكفر الثالث ودخل النار . فماذا سال الاول لماذا لم يعيش حتى يؤمن ويدخل الجنة في اعلى عليين كان الرد ان الاصلح له ان يموت صغيرا فلو عاش لكان قد كفر فعذب في النار ! حينئذ يهب الثالث محتجا ومتسائلا : ولماذا لم بهت هو منذ الصغر فقد كان الاصلح له ان يدخل الجنة ولو في رتبة دنيا افضل من ان يعذب في النار (٢٢١) ؟ فهذا عود من جديد الى اصل التوحيد في سبق العلم الالهى لما يحدث وتوجيهه ضد الحرية للقضاء عليها . ولكن اذا كان العقل والحرية هما السبب في فعل الاصلح فالاصلاح نتيجة طبيعية لهما وليس ضدهما . تقوم هذه القضية اذن على خلط بين مستوى الصلاح ومستوى الحرية . فالانسان يعمل في اطار العبر والقدرات الفعلية والعقلية . لا يتخلى عن حريته اذا ما كانت نتائج افعاله ليست في صالحه . الحرية هي الاساس في صالح الانسان . والقصة استدراك ورجوع الى الوراء وافتراس خالص يقوم على « لو » اى انها حجة افتراضية وليست واقعية . بالاضافة الى ان « لو » قضاء

(٢٢١) كما ترك واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري بسبب مشكلة مرتكب الكبيرة وبالتالي أصبح الاعتزال انشقاقا عن اهل السنة فان هذه القصة الخيالية هي السبب في الانشقاق الثانى ، انشقاق الاشاعرة من المعتزلة وهي السبب الذى من أجله ترك الاشعري المعتزلة وهو في نقاشه مع أستاذه أبى على الجبائى . وهي قصة واردة في معظم المؤلفات الكلامية مع اختلافات صغيرة من ثلاثة اطفال او ثلاثة اخوة . الطفل في رأى البعض (الدوانى) لا يثاب ولا يعاقب ويطلب بالثواب . وفي رواية أخرى دخل الجنة ولكن في رتبة دنيا ، الاقتصاد ص ٩٥ ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٢ ، الملل ج ١ ص ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، النهاية ص ٤٠٩ — ٤١٠ ، الغاية ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، القصة نفسها في التحفه ص ١٢ ، شرح الخريدة ص ٤٤ ، جرت بين الاشعري وأستاذه مناظرة في مسألة الصلاح والاصلاح فتخاصما وانحاز الاشعري الى طائفة الصفاتية ، الملل ج ١ ص ١٣٨ ، شرح الدوانى ص ١٩١ — ١٩٢ ، المواقف ص ٣٢٩ ، الفصل ج ٣ ص ١٢١ — ١٢٧ .

على الفعل الى اللافعل وامسك عن التقدم الى التأخير ، وتفضل بعدم الخلق والتكليف على الخلق والتكليف . وعلى هذا النحو قد يتعدى نفى الاصلح من الافعال الى الخلق كله ، وبالتالي يكون الاصلح للعاصي الا يخلق ، ورفض الخلق هو كفر بنعمة الحياة أولا وتخل عن الرسالة ونكوص عن المسؤولية قبل أن يكون عصيانا في فعل معين (٢٢٢) . وقد يتعدى أيضا الى رفض التكليف وأن يكون الانسان مخلوقا جبارا أو حيوانا وبالتالي ينكر الانسان نعمة العقل وفضيلة الجهاد . وانكار حرية الانسان هو انكارها للبشر . وان الشك في صحة التكليف لعلم الله المسبق بكفر الكافر وبالتالي لا يكون تكليفه صلاحا له وان كان أصلح للمؤمن هو عود لضرب الله بالانسان دون استطاعة الانسان أن يفلت منه في حين أن أصل العدل هو اثبات للانسان الحر العاقل من داخل الانسان الكامل ، القادر والعالم على الاطلاق . ومن ثم كان الاصلح للانسان اثبات الحرية وكونه مسؤولا عن أفعاله وأن ما باتيه بحريته واختياره وليس بفعل آخر أصلح له . وبالتالي تجب ثورة الفقراء.

(٢٢٢) في جواز اماتة من علم الله عنه الايمان لو لم يمت . اجاز اصحابنا من الله اماتة من يعلم انه لو ابقاه لآمن أو ازداد طاعة ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند أهل السنة لو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة لجاز ولم يقدح ذلك في حكمته ، الفرق ص ٢٢١ ، في بقاء حكمة الله لو لم يخلق الخلق أو لم يخلق غير الكفرة . قال الاصحاب . ان الله حكيم في خلق كل خلق ، ولو لم يخلق الخلق لم يخرج عن الحكمة ولو خلق أضدادها لجاز . ولو خلق الكفرة دون المؤمنين أو خلق المؤمنين دون الكفرة جاز . ولو خلق الجهاديات دون الاحياء والاحياء دون الجهاديات جاز . وكانت كل هذه الوجوه منه صوابا وعدلا وحكمة ، الاصول ص ١٥٠ ، النهاية ص ٤٠٩ ، الاصلح ص ١٤٠ — ١٤٩ ، الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة الا يخلق ، المواظف ص ٣٢٩ ، الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته ثم سلب عقله قبل التكليف ، حاشية الخلفاء ص ١١١ — ١١٢ ، حاشية الاسفراينى ص ١١١ ، حاشية التفتازانى ص ١١١ — ١١٢ ، وكان الافضل للبشر اماتة ابليس واماتة النبی ، حاشية الكليني ص ١٩١ ، الاصلح للكافر الفقير الا يخلق ، الطوالع ص ١٩٦ ، وحتى لا يكون معذبا في الدارين ، المطالع ص ١٩٦ .

والمعذنين على اوضاعهم التى ليس فيها سلاحهم لان الاسلح لهم ممارسة الحرية والغضب وتغيير الوضغ القائم الى وضع افضل . الحلاح والاصلح اذن حقيقة انسانية تحدث فى الموقف الانسانى وليس افتراضا خياليا يبدأ باداة الشر . « لو » التى تهو الخلق والحياة والعقل والتكليف والفعل . وان جعل حقائق الحياة افتراضا قضاء على البواعث وتسكين للافعال . والاسلح ليس للفرد بل للجماعة ، والا فلا معنى للتضحية والشهادة وانكار الذات . وهو لا يتغير من فرد الى فرد ، ومن وقت الى وقت بل الصلاح حقيقة موضوعية ، هو الصالح العام . قد يحتوى الصالح العام على خسارة فردية ولكنها غير دالة بالنسبة الى الصالح العام . ليس الصالح هو الانفع بالنسبة الى الشخص بل الى النوع ، والانسان قادر على التمييز بين مستويات الصلاح والاصلح (٢٢٣) .

الاسلح هو الانفع بوجه عام اذ يوصف الفعل بأنه نفع وسرور وصلاح واسلح وليس مجرد لذة والم او نفع او ضرر . هناك مراتب للصلاح والاصلح من حيث المستوى (للفرد او للجماعة) والشدة والالم ، (اللذة والالم . النفع والضرر . الاصلاح والافساد) ، والزمن (الفناء والبقاء) . ومن ناحية اخرى قد يقال ان التقيد بالاصلح يجعل افعال الله متناهية فى حين ان افعاله لا متناهية ومن ثم يؤدى القول بالصلاح والاسلح الى الجبر فى افعال الله . واذا كان الله يفعل تفضلا وكرما ولطفا ، فاللطف بهذا المعنى نفى للصلاح والاصلح (٢٢٤) . والحقيقة ان

(٢٢٣) ان كل سلاح تقدره بالعقل بالنسبة الى شخص عارضه صلاح فوق ذاك او فساد مثل ذلك بالنسبة الى شخص آخر ، النهاية س ٣٩٩ - ٤٠٠ ، الاصلاح س ٩٧ - ١٠٣ ، حاشية الكتنبوى ص ١٩٠ - ١٩١ ، مراد المعتزلة الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل ويراد الفلاسفة عكس ذلك فى نظام العالم ، القول ص ٥٣ .

(٢٢٤) هذا هو رأى بعض المعتزلة مثل القاضى عبد الجبار وبشر الذين لا يقولون بالصلاح والاصلح . التعديل والتجوير ص ٢٠٦ ، الاصلح ص ٥٦ - ٦٧ ، فمعد بشر ليس على الله ان يفعل بعباده اصلح الاشياء بل ذلك محال لان لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح ، وانما عليه

الاصلاح هنا بالنسبة الى الانسان وليس بالنسبة الى الله . وهو صلاح محدود في اطار الموقف الانساني ولا يقتل من لا تناهى الصلاح بالنسبة الى الله وقدرته عليه . ولو كان الصلاح رفع الموانع وازاحة العلل لكان في ذلك قضاء على الحرية الانسانية من جديد ، اعطاء الصلاح بيد وسلب الحرية باليد الاخرى ، خطوة الى الامام ثم خطوة الى الخلف . واذا كان الصلاح للناس عدم الحياة والابتداء من الآخرة مباشرة فان ذلك الغاء للعالم ورفض للرسالة وترك لنعم الحياة والتحقق والعمل والابداع والاستشهاد .

ان نفى الصلاح والاصلاح هو هدم للعقل والقدرة على التمييز وانكا لصفات الاشياء الموضوعية وهو انكار أيضا للمصلحة وهى أساس الشرع ، وهدم لمصالح الفرد والجماعة وما به حياة الامة وقوام الدولة . وبالتالي يترك الفرد والامة بلا عقل مستقل قادر على التمييز وبلا ادراك للمصالح العام فيستسلم الجميع لارادة الحاكم الفرد المطلق الذى يقدر بحض ارادته ما هو الصلاح وهو بطبيعة الحال الصلاح له والافسد للامة . وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة الموازية للنظم السياسية التـ

أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يزيح عنهم فيما يحتاجون اليه لاداء ما كلفهم وما تيسر عليهم مع وجوب العمل بما أمرهم به وقد فعل ذلك بهم وقطع عنهم ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، لا يجب عليه رعاية الصلاح وانه لا غاية لما يقدر عليه من الصلاح فما من أصلح الا وفوقه أصلح وانما عليه أن يكن العبد بالقدرة والاستطاعة ويترجع العلل بالدعوة والرسالة . الملل ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ ، يلتقى بشر هنا مع الاشاعة في رفض الصلاح ، الغاية ٢٢٨ — ٢٢٩ ، الفصل ج ٣ ص ٢٢٤ ، النهاسة ص ٣٩٨ ، لولا خلق العالم اختيارا لم يجب عليه شيء من اللطف أى الصلاح ولا العقاب ، حاشية الكلبوى ص ١٩٧ — ١٩٨ ، وعند بشر لو خلق العقلاء ابتداء في الجنة وتفضل عليهم بذلك لكان ذلك أصلح لهم ، الفرق ص ١٥٦ ، ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتداءهم في الدنيا وامانة من علم أنه يكفر خير له من تبقيته ، الانتصار ص ٦٤ — ٦٥ ، لو علم الله من عبده أنه لو أبقاء لآمن كان أبقاؤه اياه أصلح له من أن يميتة كافرا ، الفرق ص ١٥٦ .

تقوم على سلطان الحاكم المطلق . وإذا كان خالق الافعال المطلقة الشاملة للعدل خارج عن الوجوب انتضى العدل ، فالعدل والوجوب واجهتان لشيء واحد . ان هدم العقل والشرع هو هدم لكل قانون بما في ذلك قانون الاستحقاق وبالتالي يعيش الانسان في عالم من الظلم او من العبث ولا يجد امامه الا الاستسلام للحاكم المطلق يفعل له ما يشاء وينتهى الامر كله عنده الى الرضى بالامر الواقع ، فيرضى الفقير بفقره ويسر الغنى بغناه ، ويتحول العدل الانساني الى ظلم الهى ، ويعود العدل من جديد في بطن التوحيد (٢٢٥) .

٢ — اثبات الصلاح والاصلاح .

ان فعل الصلاح والاصلاح ليس قانونا سوريا او فعلا مطلقا لارادة خارجية بل قانون مادي قائم على صلاح الانسان والاصلاح للامة . ليس الانسان هو الفرد الاوحد بل الانسان العام الذى لا يتغير بتغير الزمان والمكان . وليست مصالح الامة هى الامة الفريدة بل هم البشر في كل زمان ومكان . وهى حقيقة انسانية تقوم على العقل والطبيعة . لذلك قام الوحي على المصلحة ، واصبح أساس التشريع درء المفسد وجلب المصالح . ان اختيار انسان للاصلاح ضرورة مطلقة في النظر والعمل ، في الوحي والتطبيق . المصلحة أساس الشرع ، لا تعبر عن تكوين ذات مشخصة بقدر ما تعبر عن الحياة الانسانية ، لا تطبق علم الله بل على الانسان . والله بانزاله الوحي يبنى مصلحة الانسان كما يبنى مصلحته الخاصة . ولا يبنى الله مصلحة نفسه كما لا يبنى الانسان مصلحة الله . فالمصلحة أساس علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه . الصلاح والاصلاح هما اذن ضمن الواجبات العقلية مثل الخلق والتكليف وشكر المنعم وأحد وسائل تنزيه الله عن فعل القبيح . وهى واجبات يتصورها الانسان في الطبيعة بصرف النظر عن

(٢٢٥) يقول ابن حزم « ان الله منع الاموال قوما واعطاها آخرين ، وأمات قوما من أوليائه وأحيا أعداءه » ، الفصل ج ٣ ص ١٢١ .

الذوات المشخصة ، الانسان أم الله . واذا ما قيل أنها واجبات على الله فان ذلك يكون قياسا للغائب على الشاهد (٢٢٦) . والشاهد هو التجربة الانسانية أو تجارب الجماعة والتاريخ ، وهي مصدر الحقيقة الانسانية وحوامل المعاني . ولما كان فعل الاصلح مشاهداً في هذا العالم كان فعله أيضاً في أى عالم آخر . وان قسمة الاحكام الى واجب ومندوب لا تعنى نقصاً في ضرورة الاصلح ، فالمندوب لا يعنى تبنيًا وتفضلاً بل هو الاصلح المختار الذى يكشف عن حرية الانسان في اختيار الاصلح . فالاصلاح متفاوت الدرجات والانسان يختار اعلاها لنفسه . لذلك كان فعل الصلاح لا ينافى تكافؤ الفرص لانه اختيار انساني . واذا كان الله من خلال الوحي قد فعل الصلاح فان الانسان له حرية الاختيار في ان يزيده وبالتالي يفعل الاصلح أو يقله فيفعل صلاحاً (٢٢٧) . فان قيل :

(٢٢٦) قالت المعتزلة طبقاً لمصنفات الاشاعرة في العلم بأنه تعالى يجب عليه فعل الصلاح بالعبد ، الكفاية ص ٦٥ — ٦٨ ، وفي رأيهم أن المعتزلة قد حجروا على الله أفعاله وأوجبوا عليه رعاية الاصلح ، الاقتصاد ص ٩٥ ، لما قال المعتزلة بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الاضرار بالحكمة جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الاصلح عليه ، التحقيق ، ص ٢٤٦ ، وأوجبت المعتزلة أموراً أن الله يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ ، الرب يتقدس عن الانتفاع والتضرر اذ لا معنى للنفع والضرر والآلام واللذة والرب متعال عنهما ، الارشاد ص ٢٧١ . وعند النظام يقدر الله على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا في تعلق قدرته بما يتعلق بأمر الدنيا ، الملل ج ١ ص ٨٠ — ٨٢ ، أحال النظام القدرة على الظلم ، الفرق ص ١٣٢ ، وقال ان الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ، الفرق ص ١٣٣ — ١٣٤ ، واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل الا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ، الملل ج ١ ص ٦٧ .

(٢٢٧) الارشاد ص ٢٩١ — ٢٩٢ عند أبى الهذيل أن فعل ما دونه من الصلاح مع فعل الاصلح مع الاشياء فساد وأن الله لو فعل ما هو دون وضع ما هو اصلح لكان جميعاً فساداً . لا يقال يقدر الله على فعل ما هو اصلح مما فعله لانه لو قدر على ذلك كان فعل ما هو اصلح أولى والله لا يدع فعل ما هو اصلح لانه أولى به ولانه لم يخلق حاجة به اليهم

ان كان الله يفعل الصلاح فهل يفعل الاصلح ؟ وهل يمكن ان يفعل الصلاح وهو قادر على فعل الاصلح ؟ وهل هو قادر على فعل الاصلح ولا يفعل الا الصلاح ؟ قيل ان كل هذه افتراضات وهمية ناتجة عن افتراض تدخل ارادة خارجية في الحياة الانسانية . وان من المشاهد في الحياة الانسانية ان الانسان لا يدخر وسعا في فعل الصلاح والاصلح ، واذا اختار بين الاقل صلاحا والاكثر صلاحا فانه يختار الاصلح . وان اختار الآن الاقل صلاحا فقد يكون لصلاح اعظم فيما بعد . ان اعتبار الاصلح للانسان بعد الخلق والتكليف ، كاتسان حر عاقل واعتبار الاصلح له نهاية وكل وغاية انما تفضيل للواقع على الممكن ، وايشار للعمل على النظر . وما الفائدة من اصلح نظري غير محدد ولا يتحقق منه شيئا (٢٢٨) ؟ فاذا ما كان هناك اصلح نظري لا يستعمل فانه

وانما خلقهم لان خلقه لهم حكمة وانما اراد منفعتهم وليس ببخل ، ومن ثم فلم يجز ان يدع ما هو اصلح ويفعل ما هو دون ذلك غير انه يقدر على دون ما صنع ومثله لانه غير عاجز ولو لم يوصف انه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز . قال آخرون . ما يقدر عليه من الصلاح له كل وغاية ولا شيء اصلح من فعله ويقدر على ما هو دونه . ولا يقال : يقدر على ما هو اصلح مما فعله ولا مثله لانه لو قدر على مثله لم يكن ما فعل اصلح الامور . لو قدر على ما هو اصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل ولا يجوز ان يأمر الله العباد بغير ما امرهم به ، مقالات ج ٢ ص ٢١٦ ، النهاية ص ٤٠٦ — ٤٠٧ ، الاصلح ص ٧٢ — ٨٦ ، الغاية ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، الارشاد ص ٢٨٩ .

(٢٢٨) هل يوصف البارئ بانه قادر على اصلح مما فعل بعباده ؟ قالت المعتزلة ان اردتم ان الله يقدر على امثال الذي هو اصلح مما فعله بعباده فالله يقدر على امثاله على ما لا غاية له ولا نهاية . وان اردتم يقدر على شيء اصلح من هذا قد ادخره عن عباده بحاجتهم اليه في ادراك ما كلفهم فان اصلح الاشياء هو الغاية ولا شيء يقوم وراء الغاية فيقدر عليه او يعجز عنه لان ما فعله بهم فهو غاية الصلاح . واجابوا على نحو آخر : لا شيء فعله الله بعبده من الصلاح الا وهو قادر على اصلح منه . ولا يجوز في حكمة الله ان يدخر منها شيئا اصلح مما يفعله بهم لهم وأن فعله بهم ليس في مقدوره ما هو اصلح لهم منه وليس شيء فعله بهم من

يصبح لطفاً • وبالتالي يصبح السؤال : هل يقدر الله على خلق لطافة

الصلاح الا وهو قادر على مثله او امثاله لا غاية لذلك ولا جبيع له .
 وانه قادر على ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضده من الفساد ، مقالات
 ج ١ ص ٢٢٤ ، وقال آخرون : ما يقدر عليه من الاستصلاح له كل
 وجبيع ، ولا استصلاح الا ما فعله او يفعله . ولا يقال يقدر على اصلاح
 مما فعل ولا على مثله ولا على صلاح دون ما فعل لان الله لا يدع صلاحا
 الا فعله لانه ليس ببخيل فيمنع نعمه ويدخر فضله وانه لا يموت العبد
 الا ولم يبق له صلاح الا فعله به ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ ، وعند النظام
 والاسوارى والجاحظ وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وترك الاصلح
 محال وان كان يقدر على افعال الاصلح والحسن على ما لا نهاية ، التعديل
 والتجويز ص ١٢٧ لا يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك
 الاصلح من الافعال الى ما ليس باصلح وقد يقدر على ترك ذلك الى امثال
 لا نهاية لها مما يقوم مقامه ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٩ ، وعندهم لا يقدر ان
 يعصى بصيرا او يزن حسيحا او يفقر غنيا . لا يقدر على ان يخلق حية
 او عقربا او جسما اذا كان خلق غيره اصلح ، الفرق ص ١٣٣ — ١٣٤ ،
 وعند النظام ان الله لا يفعل الا الاصلح ولا يجوز عليه ترك ما يعلم ان
 فعله اصلح لخلق من تركه او حتى تأخيره . الله لا يقدر على ان يزيد في
 الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة لانه علم ان اصلح الامور كونه علواً ، ما هو
 عليه ، الاقتصاد ص ١٧ — ١٨ ، ص ٢٣ — ٢٥ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ،
 انكرت المعتزلة ان الله يضر احداً في الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ —
 ١٩٦ ، واوجب الكعبي على الله فعل الاصلح في باب التكليف ، الفرق
 ص ٨٢ ، وعند بشر الله لا يفعل الا الاصلح . وعند النظام الاصلح هو
 الذى حدث وان الله لا يفعل الا الاصلح ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ ، ص ٢٢٧ ،
 وعند عباد الله لو كان يقدر ولا يفعل يكون جورا ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ —
 ٢٢٧ ، اما الجبائي وابنه فعندهم ان الله لم يدخر عن عباده شيئا علم
 انه اذا فعل بهم اورا بالطاعة والتوبة من الصلاح والاصلح واللفظ لانه
 قادر عالم جواد حكيم لا يعجزه الاعطاء ولا ينقص من خزائنه ولا يزيد في
 ملكه الادخار ، وليس هو الاصلح الا لذلك . هو الاجود في العاقبة والاصوب
 في الاجل وان كان ذلك مؤلما مكروها . . . ولا يقال انه تعالى يقدر على
 شيء هو اصلح مما فعله بعبد ، المال ج ١ ص ١١٨ ، والاصلح عند
 البلخي واجب وهو لا يقول بوجوبه في جميع المواضع بل يقول في المواضع
 المتعلقة بازاحة علل المكلفين ، شرح المحصل ص ١١٨ — ١١٩ ، اوجبت
 المعتزلة امورا منها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ، الطوالع ص ١٩٦ .
 ويروى ابن الراوندى ان النظام كان يقول ان الله اذا علم ان فعل شيء
 اصلح من تركه استحاله منه تركه والتخلف عنه . ويدافع الخطا عن ذلك

لأن علم أنه لا يؤمن كى يؤمن ؟ وهنا يقدم العقل للشعور صفتين متعارضتين هما القدرة والعلم حتى تكون فرصة أمام الشعور للتعبير عن عواطف الاجلال والتعظيم . فالاثبات تأكيد لسلطان القدرة على حساب العلم مع أنه ايضا صفة مطلقة ولكن يشفع لها أنها تتدخل لصالح الانسان . والتدخل فى حد ذاته حتى ولو كان لصالح الانسان قضاء على استقلال الحرية الانسانية وحل الشق الثانى من العدل أى الحسن والقبح العقليين على حساب الشق الاول منه وهو حرية الانفعال . واذا ما ثبت الوضع القديم ان كان فيه ضرر على الانسان فكيف يحدث ذلك والتاليه منبغ الخير ؟ أما النفى فانه تأكيد للحرية الانسانية حتى ولو كانت فى غير مصلحة الانسان . فالفعل الحر المستقل نابع من ارادة الانسان حتى ولو كان ضارا له ويؤثر الانسان فعلا حرا ضارا على فعل نافع من ارادة خارجية تعمل لصالحه (٢٢٩) . وماذا لو رفض

لأن هذا ما توافق عليه الامة الا من أثبت لله القدرة على الظلم من المعتزلة . أما المجبرة بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النواب فأنهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم ، الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ، وأنه لا يجوز من الله ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه فلم يجزوا عليه الترك ، الانتصار ص ١٣ - ١٥ ، الأصلح ص ٣٣ - ٥٣ .

(٢٢٩) أصحاب الاثبات هم بشر بن المعتز وجعفر بن حرب ، فلديهم أن الله خير يفعل الخير ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ، الفرق ص ١٥٦ ، الانتصار ص ٦٤ - ٦٥ ، وأصحاب النفى هو رأى جمهور المعتزلة الا جماعة بشر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ - ٢٢٧ . الاولون أصحاب اللطف والآخرين أصحاب الأصلح . ويصف أصحاب الأصلح أصحاب اللطف بأنهم محجرون لله مجهلون له ، ويصف أصحاب اللطف أصحاب الأصلح بأنهم معجزون لله مشبهون له بخلقهم ، الفصل ج ٣ ص ١٠٠ ، لذلك انقسم المعتزلة قسمين . الاول يقول بأن الله قادر على أمثال ما فعل من الإصلاح بلا نهاية . وقال الاقل منهم مثل عباد وبن وافقه هذا باطل لانه لا يجوز أن يترك الله شيئا يقدر عليه من الإصلاح من أجل فعله الإصلاح . كان بشر بكفر من قال بالأصلح والمعتزلة ترى أن بشر تاب عن القول باللطف ورجع الى القول بالأصلح ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ ، اختلفت المعتزلة فى الأصلح . طائفة قالت بالإصلاح فى وجوب الرعاية وطائفة أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح الا وفوقه ما هو أصلح منه الى غير نهاية ، الغاية ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

العقلاء اللطف ما دام العقل لديهم قادرا على الوصول الى التكليف ومعرفة الصلاح والاصلاح من العقل والسمع معا ؟ ان افتراض ان يكون الله قد ادخر لطفا لمن علم انه لا يؤمن حتى لا يؤمن تجويز للظلم على الله ونفى لحرية الانسان واختياره وقضاء على عقله واستقلاله . فافعال الشعوب الداخلية مثل الايمان والكفر افعال حرة قائمة على العقل والتمييز (٢٣٠) . فان كان هناك اصلح وان كانت لدى الله الطاف اخرى لا نهاية لها يعطيها للبشر اختيارا فلماذا ادخرها الله ولم يعطيها حتى يكون العالم افضل العوالم الممكنة وتغلبا للاصلح على الصلاح ؟ ومتى يعطيها الله ومتى يهبها وطبقا لاي مقياس ولاى مدى ؟ اليس في ذلك تدخل في الحرية الانسانية التى أصبحت من قبل أحد مكتسبات العدل والذي بدوره خرج من بطن التوحيد ؟ وما الفائدة من لطف غير مستعمل ، مجرد اثبات حق نظري ، اثباتا للقدرة المطلقة ؟ وقد تم ذلك من قبل في التوحيد ، وفي العدل لا تحدث شيئا . ان مصلحة الفرد والجماعة ليست نعمة او احسانا او تفضلا او لطفا من احد بل نتيجة للجهد والمشقة والمعاناة . والاصلح ضرورة موضوعية لا صلة لها

(٢٣٠) قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر وحفص الفرد وبشر بن المعتز ويسير من اتباعهم انه ليس عند الله شيء اصلح مما اعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم ، ولا عنده هدى مما هدى به . الكافر والمؤمن قد استويا ، وأنه ليس يقدر على شيء هو اصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ ، في حين ذهب ضرار وجعفر وبشر ومن اتباعهم الى أن عند الله الطافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا أيانا اختياريا يستمتعون به الثواب بالجنة ، وقد أشار أبو على الجبائي وابنه أبو هاشم بذلك ، الفصل ج ٣ ص ١٢٠ ، لذلك يرد الكرامية على قصة الأخوة الثلاثة بأنه لو خلق الله الخلق وكان من معلومه أنه لا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه اياهم عبثا . وانما حسن منه خلق جميعهم لعلمه بايمان بعضهم . فلا يجوز في حكمة الله احترام الطفل الذي يعلم أنه ان ابقاه الى زمان بلوغه آمن ولا احترام الكافر الذي لو ابقاه الى مدة آمن الا أن يكون في احترامه اياه قبل وقت ايمانه صلاح لغيره . ويلزمهم على هذا القول أن يكون الله انما اخترم ابراهيم ابن النبی قبل بلوغه لانه علم أنه لو ابقاه لم يؤمن . وفي هذا قدح منهم في كل من مات من خرابى الانبياء طفلا ، الفرق ص ٢٢١ .

بالعواطف المشخصة والانفعالات الذاتية والاکراميات شکرا وثناء ، حمدا وتبجيلا . ولما كانت الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد فقد يأخذ السؤال صيغة الضرر ويكون : هل يقال ان الله يضر أم لا ؟ فالاثبات يبقى إثبات القدرة المطلقة ونفى أية صفة من صفات العجز والا كان هناك نقص في عواطف التأليه وبصرف النظر عن حقوق الانسان وحياته أو ما ينتج عن اثبات هذه القدرة من طغيان ونفى للعدل واثبات للطاغوت . وتكون الإجابة بالنفي دفاعا عن حقوق الانسان واثبات حقه في دفع الاضرار عن نفسه ومقاومة الظلم .

ولا يؤدي القول بالاصلاح الى رفض الآلام والمثاق الناتجة عن الافعال لان الانسان يفضل ان يركن الى الكسل والراحة وحياة الدمة والسكون والتعب والنصب والجهد والالام والجرح . كل ذلك لا يمثل نقضا للصلاح والاصلاح . فالذات تضع نفسها بالجهد وتثبت وجودها بالمقاومة . والغاية من بذل الجهد تحقيق الوجود الانساني ، والانسان بلا جهد حر يتحول الى ظاهرة طبيعية حتمية . وبالتالي اذا كان الله متفضلا بالثواب فكيف يجوز الجهد ؟ ليس في فعل الاصلاح أى جهد زائد أو كدر لا يتحمل بل هو تادية للدعوة وضرورة داخلية وأداء للرسالة . فعل الاصلاح في حد ذاته فعل ايجابي وليس له أى جزاء آخر الا أنه في الحياة العملية كمال للانسان (٢٣١) . ولا يقال أيضا أن الاصلاح أن لا يعاقب الانسان في أفعاله وأن يغفر له ويتوب ، وبالتالي يتحول الاصلاح الى أن يكون دفاعا عن مصالح الانسان ، ورغباته وأهوائه والى هدم القانون ان لم يكن هناك مقياس موضوعي عام للاصلاح دون الوقوع في الفردية والنسبية والمصلحة الشخصية وبالتالي يتخلى الانسان عن

نتائج أفعاله (٢٣٢). الإصلاح ليس بالرجوع الى الوراء والتمنى بل هو التقدم الى الامام . الإصلاح للانسان ان يكون حرا والا كان ظاهرة طبيعية . الإصلاح للانسان أن يرتبط مصيره بالحرية حتى يكون مسؤولا عنها محاسبا عليها . ليس الإصلاح للانسان رفض العقل والبلوغ وان يبعث الانسان مخلوقا حيا دون أن يكون له عقل بالغ فيعيش حيوانا أعجميا أو طفلا أو مجنونا أو معتوها . وكيف يكون هناك إصلاح اذا ما اخترم الانسان قبل العقل والبلوغ ؟ انما الإصلاح يقع في حياة الانسان الحر وليس فقط نتيجة هذا الجهد . ودون عقل لا يكون هناك استحقاق مدح أو ذم (٢٣٣) . وكيف يمكن شكر المنعم كواجب عقلى وعلى فعل الإصلاح كواجب حتى ان لم يكن هناك عقل وادراك ؟ (٢٣٤) ولا يقال ان الإصلاح للانسان أن لا تأتية الرسالة والا يقوم الرسول بالتبليغ وأن يصرف الله ارادته عنها ، فالتكليف واجب انساني ، وجهد الانسان الحر بالنسبة له عملية تتحقق لا تتحدد نتائجها الا بعد بذل الجهد . الرسالة يقين النظر وباعث على العمل ، وبالتالي لا تتم عملية التحقق الا بها والا فكيف يتحول الوحي الى نظام مثالي في العالم ؟ ولا خير في أن يتغير الوحي كشرعية طبقا للإصلاح والإصلاح على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ حتى تتم عملية القياس ، قياس الشرع على أهلية الانسان وقدرته . فالشرع موضوع لإصلاح الانسان ، متغير بتغير مصالحه وليس تعبيرا عن ثبات الذات الالهية وشمولها . ويمكن للعقل

(٢٣٢) مثلا يكون الإصلاح لابليس ابقاؤه طول الزمان واقداره على اضلال العباد مع أن يوجب مزيد من عذابه ولا يخفى أن مرادهم بالإصلاح بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ، شرح الدواني ص ١٩٠ — ١٩١ ، ولذلك يكون الخلود لاهل النار صلاحا لهم ، النهاية ص ٤٠٧ ، الغاية ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، الإصلاح ص ١٤٠ ، ص ١٠٦ — ١١٠ .

(٢٣٣) النهاية ص ٤٠٧ — ٤٠٨ ، الإصلاح ص ٩٠ — ١٩٧ .

(٢٣٤) النهاية ص ٤٠٧ — ٤٠٨ ، الإصلاح ص ٨٦ — ٨٧ ،

ص ٦٧ — ٧٠ .

الانسانى أن يدرك الحكمة من هذا التغير ويدرك قانونه الثابت وبالتالي،
يلحق بالعلم الالهى الثابت وبارادة الله المتصلة (٢٣٥) .

وإذا كان الاصلح في الدين يمكن الاتفاق عليه والاعتراف به فهل
الاصلاح في الدنيا كذلك ؟ والحقيقة أن هذا السؤال انما يقوم على
تفرقة لا وجود لها الا افتراضا بين الدين والدنيا (٢٣٦) . فما هو مقياسه .

(٢٣٥) يتهم الاشاعرة المعتزلة بأنهم يجوزون الزيادة والنقصان في
الشرع طبقا للصالح والاصلاح . فعند الاشاعرة كل ما ورد به الشرع من
صلاة وزكاة وصوم وحج وغير ذلك فقد كان جائزا ورود الشرع بالزيادة
فيه وبالنقصان منه . وكذلك لو أباح الشرع ما حرمه وحرم ما أباحه كان
جائزا . وانما خص الله الشريعة بما استقرت عليه لانه أراد ذلك ولا مدخل
في تقدير شيء منه للعقل . ثم يستأنف الاشاعرة : وزعم المدعون للاصلاح
من القدريّة أن ما أوجبه الشرع لم يكن جائزا سقوطه ، وما أسقطه لم
يكن جائزا وجوبه ولا الزيادة ولا النقصان فيه . وأسرت هذه الطائفة
أبطال فائدة مجيء الرسل وان لم يصرحوا به خوفا من الشناعة عند
الاشاعرة . ثم كيف وجه دلالة العقل على عدد الركعات وعلى السعى
بين الصفا والمروة ، وتحميل العاقلة الدية دون القاتل الا أن يراد به دلالة
العقل على جواز ورود الشرع بذلك فلا ننكره ! الاصول ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٢٣٦) عند معتزلة بغداد والبصرة يجب على الله فعل الاصلح في
الدين وانما الخلاف في فعل الاصلح في الدنيا ، الارشاد ص ٢٨٧ - ٢٩٠ ،
فبينما أوجب معتزلة بغداد الاصلح في الدين والدنيا أوجب معتزلة البصرة
الاصلاح في الدين فقط ، الفقه ص ١٢ ، شرح عبد السلام ص ١٠٢ ،
الطوابع ص ١٩٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١١ ، شرح الدوانى ص ١٩٠ ،
حاشية السيالكوتى ص ١٧٤ - ١٧٥ ، أراد الفريق الاول الصلاح
والاصلاح في الحكمة والتدبير بينما أراد الفريق الثانى الانفع ، القول
ص ٥٢ - ٥٣ ، قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح
والاصلاح (أ) شيوخ بغداد : الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من
يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله باقصى ما يقدر من اكمال العقل
والاقدار على النظر والفعل واظهار الآيات وازاحة العطل وكل ما ينال
العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة
والحياة والموت واثواب والعقاب فهو صلاح له . في تخليد أهل النار في
النار صلاح لهم واصلاح . فانهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا
الى أثر من الاول (ب) شيوخ البصرة : ابتداء الخلق تفضل وانعام من

هذه التفرقة ؟ ان الوحي تنظيم لشؤون الدين ، والدنيا تحقيق لهذا التنظيم ، والدين هو المثال والدنيا هي الواقع ، والمثال يتحقق في الواقع والواقع تحقق للمثال . الاصلح اذن للدين هو الاصلح للدنيا ولا يوجد صلاحان كل منهما على حدة . واذا كان الاصلح للعباد فان مصالح العباد في الدنيا وليس الدين الا وسيلة لتحقيق هذه المصالح . ان الاصلح ضرورة في الدنيا والدين معها ، فالدين هو الدنيا والدنيا هي الدين . وان جعل الاصلح في الدين فقط دون الدنيا تناقض وتوهم فصل في شيء واحد وان كان لابد من التمييز فان الاصلح في الدنيا اولى ، فيها مصالح العباد مرتبطة بحرية الانسان وعقله في حين ان الاصلح في الدين لا يمكن للانسان ادراكه الا بقياسه على الاصلح في الدنيا . الاصلح واقعة

الله من غير ايجاب عليه لكنه اذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه اراحة ملهم من كل وجه ورعاية الاصلح ، والاصلح في حقهم باتم وجهه وأبلغ غاية ، النهاية ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم ... فاصل الخلق والتكليف صلاح ، والجزاء صلاح . وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الاصلح وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير الطاف بعضها خفي وبعضها جلي . فأفعال الله اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله غدا على سبيل الجزاء اما ثواب أو عوض أو تفضل . فالصلاح ضد الفساد ، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا وهو الفعل المتوجه الي الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدي الى السعادة السرمدية آجلا . الاصلح هو اذن صلاحان وخيران وهو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيع غنوده . وليس في مقدور الله لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الاعمال الحسنة ، والعوض هو البذل عن الغائب كالسلامة التي بدل الالم ، والنعيم الذي هو في مقابل البلايا والرزايا والفتن . والتفضل هو اتصال منفعة خاصة الى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمدا وثناء ومداحا وتعظيما . ووصف بأنه محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما ولا ذما ، النهاية ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ، عند معتزلة بغداد الخلق حتم على الله وواجب وجوب الحكمة ، واذا خلق الذين علم أنه مكلفهم فيجب اكمال عقولهم فهو عند هؤلاء الاصلح لهم ، الارشاد ص ٢٨٧ ، وعند النظام يقدر الله على ما فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده ولا يقدر على أن يفعل لعباده في الدنيا ما ليس فيه صلاحهم ، هذا في متعلق قدرته بأهمل الدنيا ، الملل ج ١ ص ٨٠ — ٨١ .

داخلة في نطاق حياة الانسان بفعل الحرية لا يوقفها ولا يدفعها أحد ، فالاصلاح يتحقق من خلال الحرية وفي نطاقها . ومن ثم كان الاصلاح بعد الخلق والتكليف ، ثم اكتشاف الانسان لنفسه كفعل حر وعقل مستقل وقدرة على ادراك الآيات والبراهين وتجاوز العقبات في المواقف والتمييز بين المصالح والمفاسد ، بين الغنى والفقر ، بين الصحة والمرض ، بين الحياة والموت ، بين الحرية والقهر ، بين الوحوة والتجزئة ، بين الهوية والاغتراب . والاصلاح ضرورة عقلية فالعقل والوجود صنوان ، وحكم العقل هو حكم الوجود . والعقل هو شرط الحرية كما ان البلوغ شرط التكليف . الاصلاح ضرورة شرعية ، اذ يقوم الشرع على جلب المصالح ودرء المفاسد ، للفرد وللجماعة . والاصلاح ضرورة كافية لا تحتاج الى ضروريات لا متناهية ، والضرورة الكافية هي سبب وجود العقل والشرع والطبيعة معا . والاصلاح ضرورة لحياة الانسان وليس ضرورة لاثبات قدرة مشخصة لا تخضع لاية ضرورة اخرى من طبيعة العقل وواجب الحرية او بناء الكون ذاته ، وليس تشخيصا للطبيعة اما ذهابا باثباتها او ايبا بانكارها . ليس الاصلاح تفضلا وكرما بل هو ضرورة وجودية في طبيعة الاشياء كما ان الشرع ضرورة كونية ولا مجال فيها للتفضل والكرم والانعام والاحسان . والاصلاح ضرورة دنيوية خالصة وليس اخروية اذ ان الاخرويات كلها نقل من هذا العالم الى عالم آخر اما تعبيرا عن امل او تعويضا عن حرمان . وان قيل ان المانع من فعل القبيح وعدم القدرة عليه هو رعاية الاصلاح في الآخرة فانها يكون ذلك قياسا للغائب على الشاهد وادخل في موضوع المعاد والذي لم يثبت بعد في العقلات طبقا لبناء العلم (٢٣٧) .

(٢٣٧) يرى النظام انه في امور الآخرة لا يوصف البارى بالقدرة على ان يزيد في عذاب اهل النار ، الملل ج ١ ص ٨٠ — ٨٢ ، لا يقدر أن ينقص من نعيم اهل الجنة ذرة لان نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد في عذاب النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا . ان الله لا يقدر أن يخرج أحدا من اهل الجنة ولا يقدر أن

ان اثبات الاصلح يعنى أن الله يفعل الخير دون الشر أى أنه يرمى مصالح العباد ولا يضرهم . فهو من هذه الناحية تفاؤل وخير وبراءة وطهارة في حين أن نفيه نظرة شريرة الى العالم وتصور لله على أنه شرير يفعل الشر ويضر بالناس . لذلك كان النفي اقرب الى التنزيه . ولا يعنى النفي أى نقص في عواطف التالية بل وضما لها على أساس انساني من أجل الإبقاء على مصلحة الانسان . ويتعدى الامر احيانا الى فرض الاصلح على عواطف التنزيه فتحدد القدرة المطلقة بفعل الاصلح وهو ما عبر عنه الاصوليون من قيام الشرع على المصالح العامة دون تخصيص للقدرة ، والحديث عن حكمة الشرع وليس عن شخص الشارع . وما دام الاصلح تعبيرا عن موقف الانسان وممارسته لحريته وعقله فانه يكون تعبيرا عن قانون عام مثل قانون الاستحقاق . والقانون ثابت من وجهة نظر الانسان . ومن حق الانسان أن يعيش في عالم يوجهه العقل ويحكمه القانون . أما من وجهة نظر صاحب السلطة والتشريع

يلقى في النار من ليس من أهل النار . ويروى ابن الراوندى أن النظام كان يقول أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فإذا قيل له أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يبعثهم وقد علم تنعيمهم وأحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت حتى يبقى وحده كما كان وحده ؟ قال ، هذا محال ، الانتصار ص ١٧ — ١٨ ، وعند النظام والجاحظ وعلى الاسوارى لا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا أن يخرج أحدا من الجنة أو أن يدخل أحدا النار ممن ليس فيها . لو وقف الطفل على شفير جهنم لم يكن قادرا على القائه فيها وقدر الطفل والزبانية على ذلك ، الفرق ص ١٣٣ — ١٣٤ ، ولا يجوز وصفه بالقدرة على إدخال أحد أهل النار الجنة ولا على إدخال أحد من أهل الجنة النار ولا على إخراج أحد من أهل النار متنها وعلى إخراج أحد دخل الجنة عنها ولا على إماتة أحد من أهل الدارين وان كان هو الذى أحياه ولا على الزيادة فيها يجازيهم به ولا على نقصان ، (نقلا عن ابن الراوندى) ، الانتصار ص ٢٦ — ٢٧ ، أحالوا أن يوصف الباري بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال والقائم في جهنم ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٩ ، وعند معتزلة بغداد خلود أهل النار في الأغلال والانتكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الاصلح للفسقة في دار الدنيا أن يلعنهم الله ويحبط أعمالهم ويحبط ثواب أقربياتهم إذا اخترموا قبل التوبة ، الارشاد ص ٢٨٧ .

فالقانون لديه تعبير عن ارادته ، يمكنه أن يغيره ويبدله بل ويوقفه في أى وقت شاء . ولما كنا بشرا ولسنا آلهة ، نعبر عن وجهة نظر انسانية خالصة فالقانون بالنسبة لنا عام وثابت . وكل محاولة لتغييره أو تبديله أو تأويله أو إيقافه تكون ضد الانسان ومصلحته . يخضع الانسان للقانون العام الذى يعبر عن مصلحته لانه قانون عقلى ولكنه لا يخضع لارادة أو لسلطة مطلقة وراء القانون يمكن التلاعب به خاصة ونحن فى جيل يتم وضع القانون فيه لحساب الحكام وتعبيرا عن أهوائه ونزواته وليس اثباتا للمصالح العام .

والحقيقة أن الصلاح والاصلاح تعبير عن ضرورة العقل والشرع معا ، وتعبير آخر عن ضرورة الحرية والطبيعة . ليس فيهما أى أثر اجنبى من الخارج ، من ثنوية أو غيرها . فالاصلاح موضوع أصيل . وهو اساس الشرع ومصدر التشريع وسبب الوحي (٢٣٨) . وان اكبر حجة ضد الخصم هى اتهامه بالعمالة الحضارية وبأنه منفصل عن تراثه وبأنه تابع لمؤثرات اجنبية . وليس فيهما أى نقل من العلوم الاخرى مثل علوم الحكمة أو علوم التصوف بل هما تعبير عن بنية علم الاصول بشقيه ، علم أصول الدين وأصول الفقه ، يعيدان الى العلم وحدته بتوحيد علم النظر وعلم العمل ، علم العقيدة وعلم الشريعة ، الوهر والطبيعة على اساس واحد وهو مصالح الناس ورعاية البشر (٢٣٩) .

(٢٣٨) يحيل البغدادى فكرة الاصلاح وعدم القدرة على الجور عند النظام الى مصدر ثنوى . فالنور لا يستطيع أن يفعل الا الخير ، والظلمة لا تستطيع أن تفعل الا الشر ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٣٤ ، الشرح ص ١٣٤ :

(٢٣٩) يجعل بعض المتأخرين الصلاح والاصلاح واردا من الداخل اما من علوم الحكمة أو علوم التصوف ، ذهب أرباب الكشف الى ما ذهب اليه الفلاسفة ويؤيده ما نقل من الامام الغزالى من أنه ليس فى الامكان ابداع مما كان اذ ليس فى الجود بخل ولا فى القدرة نقصان . ولا نغنى أن قوله بالايجاب الموجب لقدم العالم والجمع بين القدم والشريعة مشكلة ،

ان ما يمكن ان يوجه الى الصلاح والاصلاح هو تبرير الشر في العالم ، في الافعال وفي الطبيعة واعتبار هذا العالم افضل العوالم الممكنة وان كل ما فيه خير وصلاح ، وان الواقع افضل من الممكن ، والحال افضل من المال واننا لو علمنا الغيب لاخترنا الواقع ، وان ليس في الامكان ابداع ما كان . وقد يسبب ذلك نوعا من الاستسلام للامر الواقع والرضا بكل صنوف الضيم والظلم والهوان وبالتالي تستحيل قضية التغيير الاجتماعى كما يستحيل العمل السياسى الذى يقوم على تغيير الوضع القائم على وضع افضل . وينتهى التقدم ، ويقضى على الرغبة في العمل وعلى بذل الجهد ، وتنتهى المقاومة للظلم . فالاصلاح للظالم ان يكون ظالما ، وللمظلوم ان يكون مظلوما ، وللغنى ان يكون غنيا ، وللفقير ان يكون فقيرا ، وللقاهر ان يكون قاهرا ، وللمقهور ان يكون مقهورا ، وللمحتل ان يكون محتلا ، وللذى يقع عليه الاحتلال ان يقبل الاحتلال . كما يصعب على الانسان عقلا وقلبا ان يفهم ان الله لا يراعى الصلاح والاصلاح وفي الوقت نفسه يصعب عليه ان يقبل ان يكون ذلك واجبا على الله فالله لا يجب عليه شئ كحق نظرى . والحقيقة ان كل هذه الاستدراكات على الصلاح والاصلاح انها تأتى من اعتباره ضد الحرية وهى في واقع الامر تعبير عنه . فقد ثبتت حرية الافعال في اول شق لاصل العدل بعد انبثاقه عن التوحيد وخروج الانسان المتعين من الانسان الكامل . كما تقود العقلية كلها الى السمعيات وآخرها النظر والعمل ثم الامامة . فالغاية النهائية هى التغيير الاجتماعى . ان قبول الامر الواقع كتضياء لا يمنع من الخروج عليه كقدر . كما ان اللفظ المزدوج

حاشية الكنبوى ص ١٩٢ بينما حاول البعض الآخر اثبات الصلاح والاصلاح بغية اصلاح . فلا خلاف بين المثبت والنافي . فالمعتزلة قالوا بوجوب الصلاح والاصلاح بمعنى وجوب صدور الفعل والاشاعة قالوا اختيارا . فالخلاف في الحرية . أثر المعتزلة حرية الانسان وجبر الله وأثر الاشاعة جبر الانسان وحرية الله ، القول ص ٣٥ - ٣٩ ، ص ٥٥ .

الصالح والاصلاح يعطيان امكانية لا نهائية للانتقال من احدهما الى الآخر .
فلا صلاح الا وله اصلح . فاذا كان الوضع القائم هو الصلاح فان
تغييره الى وضع افضل هو الاصلاح . ومن ثم يكون التقدم المستمر ممكنا
الى ما لا نهاية . أما التعبير بلفظ الوجوب فهو مصطلح انساني خالص
يتحدد فيه الوجوب العقلي بالوجوب الطبيعي بالوجوب الاخلاقي .
وانبثاق العدل من التوحيد يجعل الانتقال من الله الى الانسان ممكنا
وبالتالى تتوقف لغة الذات والصفات على لغة الافعال حيث تبرز مصالح
الناس وتظهر حياة البشر . لذلك يظهر مع الفاظ الصلاح والاصلاح الفاظ
أخرى مثل الجود والجواد والبخل والبخل والاقتصاد والمقتصد بها
يدل على أنها مصطلحات انسانية خالصة .

والاصلاح في مقابل الافساد لفظان في أصل الوحى . فالصلح
والصلاح للانسان لنفسه او لذات البين . وهو اصلاح من الانسان
الحر وافعال الشعور الداخلية كالايمان والتقوى والتوبة . واذا كان
الانسان يدعو الله للاصلاح فان الله يأمره به . ويظل الاصلاح فعلا
للانسان أكثر منه فعلا لله . بل يصبح « صالح » اسم علم لما يعطيه
الفعل على الشخص من سمة الصلح . كما يصبح الانبياء من الصالحين
والاعمال كلها من الصالحات . والاصلاح أيضا للعلاقات بين الذات
(الزوجان) وفي الارض . وهو فعل الانسان أكثر من فعل الله . الله
يعلم الاصلاح ولا يضيع أجر المصلحين ولكن اصلاح الانسان شرط .
وفعل الله مشروط بفعل الانسان (٢٤٠) . أما الفساد فانه أيضا فعل

(٢٤٠) ذكر لفظ صلح في القرآن ١٨٠ مرة بصيغ عديدة منها
٣٠ مرة فعلا ، ١٥٠ مرة اسما مما يدل على أنه ليس فقط فعلا بل هو
اسم أى جوهر ووضع . والفعل للانسان . فالذى يصلح هم الاباء او
نوات البين او المؤمن الثابت التقى العفو الذى يكفر عن سيئاته او
الزوجات او الزوج او مجموع المؤمنين او الناس . وفي الصيغة الفعلية
ذكر ٤ مرات لله ولكن ٢٦ مرة للانسان . أما الاسم فله صياغات عديدة
أما « صلح » (مرتان) او « صالح » مفردا ، ٣٠ مرة صالحون جمع مذكر ،

انسانى ناتج عن التثنت والتبعثر واتباع الهوى دون العقل ، وينشأ من
افعال الملوك والقبائل (الرهط) والناس . وهو اقرب الى فعل الجماعة
منه الى فعل الفرد وكأن الفساد وضع اجتماعى فى حين ان الفرد خير
بالفطرة . ويظهر الفساد فى الارض وفى البر والبحر وفى البلاد بفعل
الناس . واللهم يعلم ولا يحب الفساد ولا المفسدين . ويرى المفسدون
عاقبة الفساد طبقا للافعال وفتائج الاعمال وينالون الجزاء طبقا
للاستحقاق . والفساد معنوى ومادى معا مثل تبديل الحق والاستعلاء
والطغيان والكف عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبخس الناس
اشيائهم ، وذبح الابناء واستحياء النساء ، وقتل النفس وهلك الحرث
والنسل . وتفصيل الفساد للتنبيه عليه مثل ترك الاصلاح كقاعدة
عامة يتبعها الانسان طبقا للفطرة ، فدرء المفسد مقدم على جلب

٦٢ مرة الصالحات جمع مؤنث . وذكر صالح اسم علم ١١ مرة ، والباقي
وصف للعمل الا مرة واحدة لله (٦٦ : ٤) ، أما جمع المذكر « الصالحون »
فهم للبشر ، وطلعتهم الانبياء ، وجمع المؤنث « الصالحات » كلها للاعمال .
أما الصيغة الثانية « اصلاح » فنظهر ١٢ مرة من مجموع ١٨٠ مرة الاولى
للاشارة الى الاصلاح بين الزوجين مرتين « وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك
ان أرادوا اصلاحا » (٢ : ٢٢٨) ، « ان يريدوا اصلاحا يوفق الله بينهما »
(٤ : ٣٥) ، واصلاح حال الناس ، اليتامى والفقراء مرتين « ويسألونك
عن اليتامى قل اصلاح لهم خير » ، (٢ : ٢٢٠) ، « الا من أمر بصدقة أو
معروف أو اصلاح بين الناس » (٤ : ١١٤) ، والاصلاح فى الارض مرتين
« ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦) ، « ولا تفسدوا فى
الارض بعد اصلاحها ذلكم خير لكم » (٧ : ٨٥) ، الله يعلم المفسد من
المصلح « والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ، ولا يضيع أجر
الصالحين « انا لا نضيع أجر المصلحين » (٧ : ١٧٠) ، ويظل الاصلاح
فعلا انسانيا حرا يدركه العقل وقد تأباه المصالح والاهواء « قالوا انما
نحن مصلحون » (٢ : ١١) ، « وما تريذ أن تكون من المصلحين »
(٢٨ : ١٩) ، ويظل فعل الاصلاح الانسانى شرطا وفعل الجزاء الالهى
مشروطا « وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون » (١١ : ١١٧) .

المصالح كما هو الحال في الشق الثاني من علم الاصول (١٤١) .

(٢٤١) ذكر لفظ « الفساد » ومشتقاته في القرآن ٤٠ مرة اي أقل وكان من الاصلاح أغلب على البشر من الانفساد . منها ١٨ مرة فعلا ، ٣٢ مرة اسما مما يدل على أن الفساد أيضا كالاصلاح ليس مجرد فعل بل هو اسم وجوهر ووضع . وفي الافعال يظهر الفعل الانساني في كل المرات باستثناء مرتين ينلهم فعل الله فيهما عن طريق نفى تعدد الآلهة حتى لا يحدث الفساد « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (٢١ : ٢٢) ، أو عن طريق فعل الناس أي حركة التاريخ وصراع المجتمعات وليس مباشرة « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » (٢ : ٢٥١) ، ثم يظهر الفساد مباشرة من الافعال الانسانية بتغليب الهوى على العقل ، والغرض الخاص على الحق العام « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » (٢٣ : ٧١) ، وقد يحدث بفعل الملوك أي القيادة السياسية ونظم الحكم الملكية الفرعونية القهرية « قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها » (٢٧ : ٣٤) ، وقد يأتي الفساد من القوم مثل اسرائيل « لتفسدن في الأرض مرتين » (١٧ : ٤) ، أو الرهط « وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (٢٧ : ٤٨) ، أو القوم « أئثر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض » (٧ : ١٢٧) أو الناس « واذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا انما نحن مصلحون » (٢ : ١١) ، « ولا تفسد ما في الأرض بعد اصلاحها » (٧ : ٥٦ ، ٧ : ٨٥) ، « فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الأرض » (٤٧ : ٢٢) ، « ويقطعون ما أمر الله به ان يوصل ويفسدون في الأرض » (٢ : ٢٧ ، ١٣ : ٢٥) ، زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون . (١٦ : ٨٨) ، « الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (٢٦ : ١٥٢) ، وقد يأتي الفساد من الانسان وحده « واذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها » (٢ : ٢٠٥) ، « قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » (٢ : ٣٠) ، وحتى ذلك الفساد الفردي طارئ ونتيجة للتولى عن الحق وعدم اسمال العقل ولا يمنع من الخلق والتكليف . أما لفظ الفساد كاسم فقد ورد ٣٢ مرة ، منها ١١ مرة اسم مجرد الفساد ، ٢١ مرة اسم شخص ، مفردا مرة واحدة « المفسد » ، وجمعا ٢٠ مرة « المفسدون » . مما يدل على أن الفساد فعل بشري وليس شيئا مجردا ، وانه فعل جماعة وليس فعل فرد . يظهر الفساد في الأرض ١٦ مرة ، فقتل النفس فساد في الأرض « من قتل نفسا بغير ذنب أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » (٥ : ٣٢) ، وعدم الفعل والاحجام عنه فساد في الأرض « ألا تفعلوه تكن فتنك في الأرض وفساد كبير » (٨ : ٧٣) ، وكذلك الامتناع عن النهي وعن المنكر « فلولا كان من القرون من قبلكم أولوا بقية ينهون عن الفساد في الأرض » (٨ : ٧٣) ، والاستعلاء « نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض »

٣ — هل يمكن نفى الفاتية والعلية ؟

ولما كان الصلاح والاصلاح غاية في الافعال وعلة لها فقد ظهر موضوع الفاتية والعلية كموضوع أشمل وأعم حتى استقل بذاته وأصبح أيضا موضوعا للجدل بين النفي والاثبات . كما انه ارتبط به موضوع التكليف لان التكليف أيضا تحقيق لغاية ، غاية الانسان ورسالته في

ولا فسادا « (٢٨ : ٨٣) ، والكتل المتصارعة » ان ياجوج وماجوج مفسدون في الارض « (١٨ : ٩٤) ، كما يظهر الفساد في البر والبحر وفي البلاد « ظهر الفساد في البر والبحر مما كسبت ايدي الناس » (٣٠ : ٤١) ، « الذين طغوا في البلاد فمكثروا فيها الفساد » (٨٩ : ١٢) والامتناع عن الفساد امر الهى « ولا تبغى الفساد في الارض » (٢٨ : ٧٧) ، « ولا تميثوا في الارض مفسدين » (٢ : ٦٠ ، ٧ : ٧٤ ، ١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣ ، ٢٩ : ٣٦) ، « ولا تتبع سبيل المفسدين » (٧ : ١٤٢) والله لا يحب الفساد فكيف يكون مصدرا له أو آمرا به أو مسؤولا عنه « والله لا يحب الفساد » (٢ : ٢٠٥) ، ولا يحب المفسدين أى الفساد المتحقق في الاعمال من الافراد والاقوام « والله لا يحب المفسدين » (٥ : ٦٤) ، « ان الله لا يحب المفسدين » (٢٨ : ٧٧) ، « ان الله لا يصلح عمل المفسدين » (١٠ : ٨١) ، وتظهر عاقبة الفساد وفي حياة الانسان والجماعات في الدنيا كنتائج الافعال وطبقا لقانون الاستحقاق كجزاء . « وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ٨٦) ، « فانظر كيف كان عاقبة المفسدين » (٧ : ١٠٣ ، ٢٧ : ١٤) والانسان قادر على التمييز بين الاصلاح والفساد والاختيار بينهما فهو عاقل وحر . الله يعلم الفساد ولكنه لا يفعله « والله يعلم المفسد من المصلح » (٢ : ٢٢٠) ، والفساد من ايدي الناس ولكنهم لا يتحملون المسؤولية « الا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون » (٢ : ١٢) ، ومظاهر الفساد المعنوى والمادى في غديد من الآيات مثل « ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل » (٢ : ٢٠٥) ، « من قتل نفسا بغير نفس » (٥ : ٣٢) ، « الا تفعلوه تكن فثبة في الارض » (٨ : ٧٣) ، « انى أخاف ان يبدل دينكم » (٤٠ : ٢٦) ، « الذين طغوا في البلاد » (٨٩ : ١٢) ، « لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا » (٢٨ : ٨٣) ، « ولا تبخسوا الناس اشيائهم » (١١ : ٨٥ ، ٢٦ : ١٨٣) . « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم » (٢٨ : ٢٤) .

التاريخ (٢٤٢) . وقد ظهر الموضوع بحده في العقائد المتأخرة نفيا للغائية
تنزيها لله عن الغرض ومستغنيا عن كل ما سواه واقتدار كل ما عداه
اليه (٢٤٣) . فهل يمكن نفى الغائية ؟

يقوم نفى الغائية على نفى الغائية والغرض عن الله . فإذا كان
من معاني الواجب ما يلحق بباركه الضرر وبفاعله النفع فان ذلك
يستحيل على الله لانتفاء الاغراض المقصودة والا كان ناقصا مستكملا
بالغاية ومن ثم لا يوجب شيء على الله (٢٤٤) . ولما كان غرض الفعل

(٢٤٢) وتتميمها لمباحث الحسن والقبح نذكر ان افعاله تعالى لا تعلل
بالاغراض ، التحقيق ص ١٤٨ ، لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء ،
المواقف ٣٣١ ، امتناع الغرض في افعاله ووجوب رعاية الصلاح ، حاشية
الكلنبوي ص ١٨٥ ، وبالمعنى الثالث يمتنع وجوب الصلاح في الفعل لانه
يلزم من نفيه عدم العبث في حق الله أو الثواب على ايلام الحيوان
والاصلاح ، الغاية ص ٢٢٩ ، وجوب التمكين مما كلف به العبد . وماذا
يعنى تكليف أبا جهل بالايمان ؟

(٢٤٣) استغناؤه عن كل ما سواه يؤخذ منه تنزهه عن الاغراض
في افعاله واحكامه والالزام اليها يحصل غرضه ، السنوسية ص ٦ وقد
قيل شعرا :

كذا موجب له تنزهها عن النقائص كما تنزهها
عن فعل أو حكم من الاغراض الى انصاف الذات بالاغراض
الوسيلة ص ٥١ ، القول ص ٥٢ .

(٢٤٤) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام . والحجة الاولى ان
الله لا غرض لفعله ، راعى الحكمة فيها خلق وأمر تفضلا ورحمة لا وجوبا
ولا حاكم سواه ، العضدية ج ٢ ص ١٨١ — ٢١٧ ، وأن التكليف اما
لا لغرض وهو عبث وأنه مجبر قبيح واما لغرض اما عائد الى الله وهو
منزه عنه أو الى العبد اما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ واما في الآخرة
وهو اما اضراؤه وهو باطل اجماعا . . . واما التكليف فنختار أنه لا لغرض
أو لضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ،
المواقف ص ٣٢٩ عند أهل الاثبات (الاشاعرة) الله يقدر على كل شيء دون
أن يكون لقدرته غاية ولا نهاية ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ — ٢٢٧ ، في أن
افعال الله ليست معللة بالاغراض ، المواقف ص ٣٣١ — ٣٣٢ ، الطوابع
ص ١٨٩ — ١٩٨ ، لا يجوز أن يفعل الله شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ،

خارجا عنه يحصل به وبتوسطه فان الله يفعل ابتداء دون حاجة الى
توسط أو تحقيق غاية خارجة عنه والا لتسلسلت الافعال والغايات الى
ما لا نهاية (٢٤٥) .

والحقيقة أن نفى الغاية يقوم على خلط بين مستوى الله ومستوى

الملل ج ص ١٤١ — ١٥٠ ، المشهور أن أفعاله ليست معلة بالاغراض ،
الدر ص ١٤٨ — ١٥٠ ، في ابطال الغرض والعلة في أفعال الله ، النهاية
ص ٣٩٧ — ٤١٦ ، المعتزلة قالوا بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك
الذم عند العقل لما في تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من مروع هذه
المسألة وجوب الاصلح عليه . ونحن (الاشاعرة) لا نقول بالاصل
ولا بالفرع ، فهو المتصرف المطلق في ملكه ولا نسلم أن شيئا من أفعاله
يجب عليه عيبا يحل تركه بحكمة التحقيق ص ٢٤٦ ، لو كان فعله تعالى
لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا
للفاعل الا ما هو اصلح له من عده وهو معنى الكمال ، المواقيت ص ٣٣١ —
٣٣٢ ، الدواعي المزمجات والخواطر والاغراض انما تكون وتجوز على
ذی الحاجة الذي يصح منه اجتلاب المنافع ودفع المضار وذلك يجوز على
من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور ، لا يجوز أن يفعل الله
شيئا لغرض خلافا للمعتزلة ، التمهيد ص ٥٠ — ٥٢ ، مذهب أهل الحق
أن البارئ خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع اليها ولا لحكمة
يتوقف الخلق عليها بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وخير لم يكن لغرض
قاده اليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه . بل الخلق وان لا خلق له جائزان
وهما بالنسبة اليه سيان . ووافقه على ذلك طوائف من الالهيين وجهابذة
الحكماء المتقدمين ، الغاية ص ٢٢٤ ، ذهب الاشاعرة الى أن أفعاله لا تعمل
بالاغراض للحجة نفسها ، التحقيق ص ١٤٩ ، المحصل ص ١٤٩ ، الغاية
ص ٢٤٠ ، النهاية ص ٣٩٩ — ٤٣ ، المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ، الطوالع
ص ١٩٦ — ١٩٧ ، حاشية الخلاص ص ١٩٠ ، الدر ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(٢٤٥) هذه هي الحجة الثانية عند الاشاعرة . ان غرض الفعل
خارج عنه يحصل تبعا للفعل ويتوسط اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء
ابتداء فلا يكون شيء من الكائنات الا فعلا له لا غرضا لفعل آخر لا يحصل
الا به ليصلح غرضا لذلك الفعل ، وليس جعل البعض غرضا أولى من
البعض ، وأيضا فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض ولا يكون ذلك لغرض
آخر وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض ، المواقيت ص ٣٣٢ ،
المسائل الخمسون ص ٣٧٧ ، تحصيل الاغراض ابتداء في مقدر الله فجعلها
غايات ينافي الغرض ، الطوالع ص ١٩٦ .

الإنسان . فإذا كانت أفعال الله لا نهاية لها ولا غاية فإن أفعال الإنسان لها غاية ونهاية . الغاية في الفعل الإنساني وفي رسالته في التاريخ وليست في ذات الله . لا يعنى اثبات الغاية أو الغرض إذن أى تجويز لنقص على ذات الله فإن المشار إليه هو الإنسان ولبس الله . الله ينفع الإنسان وليس الإنسان هو الذى ينفع الله أو الله هو الذى ينفع ذاته . ليست الدوافع والأغراض مزعجات ولا تدل على النقص والا كان ذلك انكارا للعالم الإنساني . فالإنسان مجموعة من البواعث والدوافع والغايات والمقاصد . لا يعنى نقصان الغرض أى جهل أو فوات فرصة أو فشل على الله فالموضوع كله أفعال الله بالنسبة إلى الإنسان وليست أفعال الله في ذاتها . ان للتشريع غرضا . فقد أتت لمصالح العباد والا كانت أفعال الله عبثا بلا قصد . ولما كان الوحي ممكن الوقوع وكانت الرسالة ممكنة التحقيق تكون أفعال الله كلها حكمة وقصدا . ان الغائية هي محور التفكير الاصولي والاعتزالي في اقامة الشرع على أساس المصلحة ، انكار العلوية إذن انكار لاساس الشرع والباعث على وجود الوحي . انكار التعليل انكار لاساس الشرع (٢٤٦) . ان تنزيه الله عن الأغراض ليس تنزيها بل تجويزا للعبث والتناقض والظلم والجور . ولما كانت الغائية هي الحياة فإن نفيها يكون موتا للاله وتناقضا مع صفات العلم والقدرة والحياة . والا فلماذا يسمع ويتكلم ويبصر ويريد ؟ وكيف تبطل العلة الغائية وهي اسمى العلل ، أسمى من العلة الفاعلة والعلة المادبة والعلة الصورية ؟ بل انها هي العلة الفاعلة الحققة . فالغاية هي الباعث والدافع على الحركة . هي المستقبل والهدف والمصير . وما الفائدة من اثبات غاية لا نعلمها ؟ ان هذا اثبات للجهل الإنساني ونفى للعقل أحد مكتسبات العدل . ان وظيفة الغايات معرفتها أولا من

(٢٤٦) توجد هذه العلوية طبقا لمبحث الالفاظ عند الاصوليين في الآيات التي بها لام المال والمصير والامر والعاقبة مثل « لتجزى » ، « لتجزى » ، « ليكون » ، « لتكونوا » ، الغاية ص ٢٤١ - ٢٤٢ ، وقد درس علماء أصول الفقه حروف التعليل كلها مثل اللام ، حتى ، كى ، أن ، وهو أساس مبحث القياس كله .

أجل تحقيقها ثانياً ، المعرفة بالعقل والتحقيق بالحرية . وإذا كان علم أصول الدين معرفة فان علم أصول الفقه تحقيق ، فغاية النظر العمل (٢٤٧) . وإذا كان الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل فكيف يمكن فيه ؟ وكيف يكون الله منزهاً عن العبث وأفعاله ليس لها أغراض ومقاصد ؟ لا يكفي تنزيه القدرة الشخصية عن العبث لضمان موضوعية القيم والصفات الذاتية للأفعال (٢٤٨) . ولا يمكن إثبات الحكمة دون الغائية والا فماذا تعني الحكمة ؟ ان كان الغرض من انكار الغائية هو تنزيه الله فان تنزيه المؤله عن الغرض والغاية يبطل الحكمة وينال من التنزيه الكامل . ان انكار الغائية يؤدي الى الفصل التام بين المؤله والعالم ، ويجعل المؤله فعلاً لما يريد دون علة أو غاية أو باعث أو دافع ، وهو ما يعادل الحرية المطلقة بلا باعث أو سبب ، حرية العبث .

ان تنزيه الذات الشخص عن الشر لا يعنى وقوع الشر في العالم ولا يجيب عن مصدر علة بل لا يفعل أكثر من نسبة الشر الى النفس والخير الى الذات الشخص تضحية أو مسكنة أو نفاة أو غروراً . والغاية ليست نقصاً يلحق بالإنسان وشراً ينزه الله منه .

وكما ان الغاية في أفعال الله وفي أفعال الإنسان فانها تكون أيضاً في الطبيعة وفي التاريخ . فالطبيعة تسير نحو غاية والتاريخ أيضاً يسير نحو غاية . لا تعنى الغائية في الطبيعة حاجة طرف وكرم طرف آخر . فالطبيعة مستقلة عن أطرافها . وان تصور علاقة الطرفين المتخصين على انها علاقة احتياج وكرم تصور قائم على استضعاف أو استغلال أو سؤال أو تملق . الحكمة في الطبيعة وليست في علم شخص أو ارادة

(٢٤٧) يجوز أن يكون في كل فعل أو ترك حكيم ومصلح لا تهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير ، وكل هذا فعله باختياره فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار ، التحقيق ص ١٠٤٦ ، حاشية الخلالى ص ١٧٨ .

(٢٤٨) التحقيق ص ١٤٩ ، المسائل الخمسون ص ٣٧٦ .

مشخصة (٢٤٩) . ولا تعنى الغائية أى نقص فى الطبيعة بل كمالها ،
فالتبيعة متجهة نحو غاية هى كمالها . الغائية هى أساس الوجود فى
الانسان وفى الطبيعة . واعتبار الطبيعة مجرد تعبير عن الجود والكرم
من وجود مطلق مشخص هو الغاء لوجود الطبيعة واستقلالها . كما أن
انكار الغائية من الامعال والطبيعة وارجاعها الى فاعل حكيم قضاء على
موضوعية الاشياء ووجود العالم المستقل . ان الكون كله بالرغم من
انه حدث ابتداء الا انه حدوثه كان لغاية وهدف كما أن خلق العالم كان
لغاية وغرض وليس من خارج الكون أو الخلق بل من الداخل فى طبيعة
الكون والخلق (٢٥٠) . ليس الغرض توسطاً لوقوع الفعل بل هو
الباعث والدافع . والله لا يحتاج الى توسط وان احتاج كان عاجزاً .
ولا تتسلسل الاغراض الى ما لا نهاية تنتهى بالكمال والتحقق الى نهاية
الزمان . فالنهاية اعلان لتحقيق الغاية والكمال (٢٥٠) . لذلك كانت الغائية
ايضاً كامنة فى التاريخ باعتباره تطوراً للانسان والطبيعة والكون والخلق
كله . الغائية فى التاريخ كما أنها فى الوحى ، وتطور التاريخ نحو غاية مماثل
لتطور الوحى حيث تظهر فى النهاية نتائج الامعال وآثارها . واذا كانت
الغاية قيمة فإلله هو هذه القيمة ليس بشخصه بل بعلمه ومقصده ووحيه .
ولا تتحقق هذه الغائية بقدرة مشخصة أو ارادة خارجية كما لا تتحقق
تحققاً آلياً خارج قوانين التاريخ بل تتحقق بفعل الانسان وطبقاً لقوانين
التاريخ . واذا لم تتحقق الغائية يكون الانسان قد تخطى عن رسالته فى
الحياة ، ويكون هو المسؤول عن عدم تحققها ، ولا تقع المسؤولية على
غياب الغائية وعدمها . ومع ذلك لو تخطى الانسان عنها اندثر فى التاريخ
وانهارت الامم واتى انسان آخر ونهضت أمم أخرى لاداء الرسالة ولتحقيق

(٢٤٩) عند أهل الحق (الاشاعرة) ان الحكيم من كانت افعاله
محكمة متقنة وانما تكون محكمة اذا وقعت على حسب علمه واذا حصلت
حسب علمه لم تكن خيراً ، ولا وقعت بالاتفاق ، النهاية ص ٤٠١ — ٤٠٢ ،
الغاية ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٣ — ٢٤٥ .

(٢٥٠) أنظر الفصل العاشر عن المعاد .

الغائية حفاظا على مصالح الناس والحياة الانسانية وابقاء على الوجود ذاته .

ولما كانت الغائية هي أحد مظاهر العلية بدليل العلة الغائية فلا يمكن نفى العلية أيضا . إذ لا تعنى العلة جواز الضرر والنفع في ذات الله فالحديث كله انساني خالص على مستوى الانسان كما أن ارجاع العلة الغائية الى حكمة الذات المشخص هروب من المشكلة ، ومحاولة لمسك الوحي من الطرفين ، اثبات الغائية واثبات الذات المشخص في آن واحد . ورفض الطرفين أو اثباتهما معا تحصيل حاصل (٢٥١) . أما الخوف على قدم العالم أو حدوث الله فتلك مسائل ميتافيزيقية خالصة وليس مكانها العلة والغاية بل دليل الحدوث (٢٥٢) . وأفعال الله معللة بأغراض والا كانت عبثا . ولا تعارض بين الحكمة والمصلحة فالحكمة الضارة سفيه . ليس التعليل نقصا أو حطة أو حاجة ليتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . بل أن مبحث العلة والمعلول من المبادئ العامة في نظرية الوجود

(٢٥١) هذه محاولة محمد عبده في رسالة التوحيد « فأنعمال الله صادرة عن علمه وإرادته أي عن اختيار » ، الرسالة ص ٥٣ — ٥٨ .

(٢٥٢) مسألة في أن القديم لم يفعل العالم لعله . لا تجوز عليه العلل لأنها مقصودة على جر النافع وتنفيع الضار ، والعلة أن كانت قديمة أوجبت قدم العالم وأن كانت محدثة توجب حدوث القديم . ولما كانت العلل تتسلسل الى ما لا نهاية فإن ذلك يحيل وجود العالم ، التمهيد ص ٥٠ — ٥١ ، أن فعل فعلا لغرض إما أن يكون قادرا عليه من غير واسطة أو لم يكن فإن كان الاول كان ذلك التوصل عبثا وإن كان الثاني كان عجزا ، المسائل ص ٣٧٧ ، في ابطال الغرض والعلة في أفعال الله . مذهب أهل الحق أن الله خلق العالم بما فيه من الجواهر والأغراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعله حاصلة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضرر أو قدرت تلك العلة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل بامتنع فلا غرض له في أفعاله ولا حاصل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ، النهاية ص ٣٩٧ ، رفض تعليل الأفعال ، مسألة في علة الفعل الصادر عن الفاعل الحكيم ، التمهيد ص ٥١ — ٥٢ ، في أنه سبحانه لا يجوز أن تكون أفعاله معللة بعلة أصلا ، المسائل ص ٣٧٧ ، الطوالع ص ١٩٧ ، المطالع ص ١٩٧ .

في علم أصول الدين ، وهو أساس مباحث العلة في علم أصول الفقه (٢٥٣) .
ان رفض التعليل هو هدم للقوانين الانسانية ، وترك للعالم بلا ادراك
وللوقائع بلا أساس نظرى . ويشار الى الفلسفة باعتبارها المسؤولة
عن نفى العلية لان واجب الوجود لا يفعل لعله في حين أن تصور الفلسفة
للعالم تصور حتمى ضرورى ويقوم على اثبات العلة الاربعة وفي مقدمتها
علة الغائية . نظام العالم نظام عاقل ومعقول ولكن الخلاف مع علم
أصول الدين في صدور العالم لا عن ارادة كملة بل عن طبيعة كفيض (٢٥٤) .

٤ — اثبات الغائية والعلية .

إذا دل الدليل على كون الله حكيما فان الحكمة تنفى العبث وتثبت
الغائية . وليست الغائية في شخص الله ، في حد ذاته أو صفاته بل
في أفعاله ، ليس في أصل التوحيد بل في أصل العدل (٢٥٥) . ليس الغرض

(٢٥٣) يتعالى ويتنزه عن الاغراض والضرر والانتفاع ، الغاية
ص ٢٥٤ أنظر الفصل الثالث ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقيا الوجود
أو الأمور العامة ، الواجب ٥ — العلة والمعلول .

(٢٥٤) قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز أن يفعل لعله ،
النهاية ص ٣٩٨ — ٣٩٩ ، حاشية الكلبوى ص ١٩١ ، حاشية الجرجاني
ص ١٩١ ، حاشية الخلقى ص ١٩١ .

(٢٥٥) وهذا هو موقف المعتزلة فالنار لا يخلو عن غرض وصلاح
للخلق فرغاية الصلاح في فعله وأجبة نفيا للعبث في الحكم عن الحكمة
وإبطالا للسفه في ابداعه وصنعتة ، الغاية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، دل الدليل
على كونه حكيما في أفعاله غير عايت في ابداعه ، والعيب قبيح ، والقبح
لا يصدر من الحكم المطلق ، الغاية ص ٢٣٠ — ٢٣٢ ، أتلفت المعتزلة على
أن أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عيب
وهو على الحكيم محال ، الطوالع ص ١٩٧ ، المطالع ص ١٩٧ ، قالت
المعتزلة الحكيم لا يفعل الا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سفه
وعيب ، والحكيم من يفعل أحد أمرين : إما أن ينتفع أو ينفع غيره . ولما
تقدس الرب عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره فلا تخلو أفعاله
من صلاح ، النهاية ص ٣٩٧ — ٣٩٨ ، شرح المحصل ص ١٤٩ ، الفصل
ج ٣ ص ٨٥ ، قالت المعتزلة قام الدليل على أن الرب حكيم والحكيم ممن
تكون أفعاله على احكام واتقان ، النهاية ص ٤٠٠ — ٤٠١ .

والغاية نقصا أو عيبا أو ضررا أو منفعة فحسب . فالغائية جوهر التاريخ والباعث على الحياة . الوحي له غاية وهو كمال الجنس البشرى وإعلان استقلال العقل والإرادة . ليس القصد والغاية مظهرا من مظاهر النقص والحاجة أو جلب المنافع ودرء المضار ، بإشباع الحاجات ورعاية المصالح من أسس الشرع ومن أسباب الوحي (٢٥٦) ، ولا تعنى الغاية الملذات والنعيم والسرور دون مشقة أو تعب أو آلام . فقد يكون في ذلك نفع نتيجة لبذل الجهد . هي ابتلاء وامتحان وتحقيق لقانون الاستحقاق . وكيف تكون النعم ابتداء دون مشقة وآلام فتنتفى الحكمة من التكليف ويقضى على قانون الاستحقاق ؟ ليس المهم هو البداية أو النهاية بل المسار والتجربة والتعليم عن طريق الخطأ والصواب . ولا تعنى الغاية الشكر ، فلا شكر على أداء الواجبات . والشكر الوجيد هو أداء الواجبات (٢٥٧) .

والغاية تستلزم التعليل ، والتعليل قائم في الأحكام بل هو قلب علم

(٢٥٦) عبر عن ذلك محمد إقبال أفضل تعبير . فالذاتية لديه تحيا من تخليق المقاصد وتوليد الآمال « نحن أحياء بتخليق المقاصد ، ونحن نميرون من شعاع الأمل » ، ضرب الكلم ص ح — ط .

(٢٥٧) قالت المعتزلة الغرض منها تعويض العبد على الثواب فإن الثواب تعظيم وهو بدون استحقاق سابق قبيل . المواقف ص ٣٣٢ ، أوجب القدرية عليه الفعل ليعبدوه ويشكروه وأوجبوا عليه خلق الأحياء والجمادات فيها وأوجبوا عليه أن يكون أول من خلقه حيا يصح منه الاعتبار كما ذهبت إليه الكرامية . وإذا جاز كون الخلق مواتا وأمواتا بين النفختين في الصور جاز كونهم كذلك في ابتداء الخلق على الدوام . وعند أكثر القدرية كان واجبا عليه خلق الأحياء والجمادات والمؤمنين والكفرة . وأوجب بعض الكرامية أن يكون أول خلقه الله حيا . وقلنا إذا جاز أن يكون الخلق كله أمواتا بين النفختين في الصور جاز أن يكونوا كذلك في ابتداء الخلق على الدوام ، الأصول ص ١٥٠ — ١٥١ ، كما تكون الغاية عند المعتزلة الشكر . والذي يوضح ذلك أن طاعات المكلفين تجب عند المعتزلة شكر الله على ما أولاه من آلائه . فإذا كانت الطاعات واجبة عوضا عن النعم فيستحيل أن يستحق مؤدى الواجبات ثوابا . ولو جاز أن يستحق العبد على أداء الواجب عوضا لجاز أن يستحق الرب على الثواب شكرا وإن كان مستحقا . مع الأدلة ص ١٠ .

أصول الفقه . والتعليل هو العلة الغائية لا العلة الفاعلة أو المادية أو الصورية (٢٥٨) . وليست علة الخلق منفعة الانسان ومنع الضرر عنه فقط فذلك هي علة التشريع والباعث على الرسالة . انما علة الخلق تحقيق الرسالة ، وأداء الامانة ، والمشاركة في معرفة الله ، وتحقيق غايته المتمثلة في مقاصد الوحي . فيتوحد قصد الوحي مع قصد الانسان . فاذا كان الوحي قصدا من الله الى الانسان كغائية فان الانسان بتحقيق هذا القصد يكمل الغائية ويحققها (٢٥٩) . وسواء كان التعليل مجازا أم حقيقة فهو قائم في ذهن الانسان . والفكر الديني كله مجاز يقوم على قياس الغائب على الشاهد . الواجبات العقلية اذن امور ذهنية وليست في الخارج ، ابنية عقلية تعبر عن مقدار عواطف التنزيه . ليس هناك صواب أو خطأ نظرى بل مقدار شدة عواطف التاكيد وتراوحها بين الانفعال وبين اتحادها مع بنية العقل ذاته . الخلف اذن ليس لفظيا فقط بل في ابنية العقل وتعبيرها عن درجة التعظيم

(٢٥٨) قالوا ان العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ، حاشية الكلبوى ص ٢٠٥ ، الغرض والعلة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار . واذا لم يكونا سببا للاقدام كانا غائدة وغاية . فالغاية اعم من العلة الغائية ، حاشية الكلبوى ص ٢٠٤ ، الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل . فهو المحرك الاول للفعل وبه يصير الفعل فاعلا . ولذلك فان العلة الغائية علة فاعلية كفاعلية الفاعل ، شرح الدوانى ص ٢٠٤ — ٢٠٩ .

(٢٥٩) اختلفت المعتزلة في فعل خلق الله الخلق لعله أم لا وهى على أربعة فرق (أ) أبو الهذيل ، خلق الله الخلق لعله ، والعلة هى الخلق ، والخلق هو الإرادة والقول . وانما خلق الخلق لنفعهم ولا ذلك كان لا وجه لخلقهم لان من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررا ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عايب (ب) النظام ، خلق الله الخلق لعله تكون وهى المنفعة . والعلة هى الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقا كما قال أبو الهذيل (ج) معمر ، خلق الله الخلق لعله ، والعلة لعله ، وليس للعلل غاية ولا كل (د) عباد ، خلق الله الخلق لا لعله ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ .

والاجلال (٢٦٠) . الغائية والعليسة موجودان في أصل الوحي . فالحكمة هي الكتاب والملك والموعظة الحسنة ومعل الخطاب . حكمة في النظر والعمل ، في الوحي والدولة والنصيحة والقول . وصفة الحكيم ليست للذات وحدها مقرونة بالعزيز والعليم والخبير والعلى والحديد بل صفة للوحي وللكتاب والقرآن والامر أى صفة للشرع كغائية في الانسان والطبيعة والتاريخ (٢٦١) .

(٢٦٠) يرى الاشاعرة أن لام المال وصيرورة الامر والعاقبة غير لام التعليل . وانكر البصريون لام العاقبة . وقال الزمخشري انها لام العلة . ولكن التعليل مجاز لا حقيقة ، وذهب أكثر الماتريدية الى تعليل أفعاله تعالى بالافراض . ذهب التفتازانى الى تعليل بعض أفعاله ، حاشية الكلبوى ص ٢٠٨ ، الغرض والعلة والغاية بحسب الوجود الزمنى وكون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجى ، حاشية الكلبوى ص ٢٠٤ ! ولكن تحرير محل النزاع لا يدل على أن الخلاف بين الفريقين حقيقى بل بالعكس فإن مبنى كلام المعتزلة على أن الامعال فى ذاتها بقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت المصالح فى بعضها دون بعضها وهذا لا يتناقى مع ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من أن جميع أفعاله تشتمل على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان خفى ذلك علينا . وعند الاشاعرة والماتريدية أفعاله لا يمكن أن يكون بعضها مصلحة دون بعض . الفرق بينهما أنهم راعوا الادب وقالوا واجب له لا واجب عليه . أما المعتزلة فالامعال ذاتها فى علمه مصلحة وقالوا واجب له وعليه ، القول ص ٥٤ — ٥٥ .

(٢٦١) ذكر لفظ حكمة فى القرآن ٢٠ مرة كاسم فعل ، ولفظ حكيم ٨٧ مرة كصفة ، ولفظ احكم مرتين كفعل تفضيل . ولكن الاهم من ذلك هو لفظ عبت الذى ذكر مرتين « أتبنون بكل ريع آية تعبثون » (٢٦ : ١٢٨) ، « أمحسبتم انها خلقناكم عبثا وأنكم اليها لا ترجعون » (٢٣ : ١١٥) . وهناك عديد من الاحاديث تدل على الغائية مثل ذلك الحديث الذى يذكره الصوفية ويعتمدون عليه « كنت كنزا مخفيا فاجبت أن أعرف مخلق الخلق فيه عرفونى » .

وقد قرنت الحكمة بالكتاب عشر مرات مثله « ويعلمه الكتاب والحكمة » (٤٨ : ٣) ، وبالملة مرة واحدة « وأتاه الله الملك والحكمة » (٢ : ٢٥١) ، ومع الموعظة الحسنة مرة واحدة « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » (١٦ : ١٢٥) ، ومع القول مرة واحدة « وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (٣٨ : ٢٠) ، وذكرت الحكمة بمفردها ٧ مرات مثل « يؤتى

ثامنا : اللطف والالطاف .

اللطف في مقابل الاصلح . ان لم تتم أفعال الله طبقا للصالح والاصلح فانها تتم طبقا للطف والالطاف . واللطف أكثر قبولا من الاصلح لانه لا يتضمن صفة الاجبار كالأصلح بل يوحى باللطف والتفضل والكرم والجود (٢٦٢) . وقد يدخل اللطف في مسألة الاصلح للتخفيف عن الآلام . فاللطف هو الاساس والاصلح والآلام فروع مبنية عليه . وقد يدخل اللطف أيضا في موضوع حرية الافعال في افعال الشعور الداخلية مثل التوفيق والهداية والسداد والعصمة ومن ثم فهو عود الى الشق الاول من العدل الا وهو خلق الافعال وكأن الحسن والقبح العقليين يحيلان من جديد الى الحرية وانه من مقتضيات العقل ان يكون الانسان حرا . اللطف او المصلحة لحظة اختيار الانسان الواجب او تجنب التخلي عن

الحكمة من يشاء» (٢ : ٢٦٩) ، وقد قرنت صفة حكيم بصفة عزيز ٤٧ مرة مثل « والله عزيز حكيم » (٢ : ٢٤٠) ، وبصفة عليم ٣٨ مرة مثل « والله عليم حكيم » (٤ : ٢٦) ، وبصفة خبير ٤ مرات « وهو الحكيم الخبير » (٦ : ٧٣) ، وبصفة على مرتين « انه على حكيم » (٤٢ : ٥١) ، « وانه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » (٤٣ : ٤) ، وبصفة حميد مرة « تنزيل من حكيم حميد » (٤١ : ٤٢) ، وبتوابع مرة « ان الله تواب حكيم » (٢٤ : ١٠) ، وبواسع مرة . وترد الصفة أيضا للكتاب والقرآن والذكر والأمر « ذلك نطوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » (٣ : ٥٨) ، « الر ، تلك آيات الكتاب الحكيم » (١٠ : ١) ، « الم ، تلك آيات الكتاب الحكيم » (٣١ : ٢) ، « يس ، والقرآن الحكيم » (٣٦ : ٢) ، « فيها يفرق كل أمر حكيم » (٤٤ : ٤٠) .

(٢٦٢) هي نظرية المعتزلة أساسا في مقابل القائلين بالاصلح . ويتفق عليها الاشاعرة مع المعتزلة لانها اقرب الى الكسب منها الى حرية الاختيار . وهي من المرات النادرة التي يتم رفض موقف المعتزلة اولا مع أن الرفض ينسحب على الاشاعرة كذلك . وقد كانت المرة الاولى اثبات المعتزلة أن العدم شيء . انظر ، الباب الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقا الوجود أو « الامور العامة » (الواجب) (١) الوجود والعدم (ج) هل المعدوم شيء ؟

الواجب . فاللطف لا يبعد عن التوفيق والسداد وبالتالي يدخل في حربة
أفعال الشعور الداخلية . ويدخل في باب التكليف في مسألة الجبر
والاختيار لانساح المجال في الإرادة الانسانية لظهور عوامل مقوية
لها . وبالتالي تثبت الحرية مرتين ، مرة منبثقة عن التوحيد ، وذلك
باستقلال الإرادة الانسانية عن الإرادة الالهية ، ومرة أخرى باكتشاف
العقل وأن حرية الانسان حسن عقل وبالتالي فهي واجب عقلى كذلك .
قد يقترب اللطف من الجبر اذا كان تدخلا ابتداء وقد يقرب من الكسب
ان كان ما يقرب الانسان على الطاعة وما يبعده عن المعصية وقد يكون
أكثر اتفاقا مع الحرية لانه ليس تدخلا حتميا في ارادة الانسان مثل فعل
الاصلاح بل مجرد جواز أو امكان يدل على الفعل الحر . وفي كل الاحوال
يكون اللطف أحد مسائل العدل الذى يجمع بين شقيه الرئيسين ،
الحرية والعقل . وقد يكون اللطف أيضا أحد الأدلة على اثبات النبوة ،
أى يكون داخلا في السمعيات ، فقد أوثقت العقليات على الانتهاء وشارفت
السمعيات على الظهور ، النبوة لطف اذا كان العقل أساس النقل وبالتالي
تصبح جزءا من المعارف العقلية المستقلة عن النبوات (٢٦٣) . والحقيقة أن
اللطف لا يدخل في مسألة معينة بل هو تصور عام للحياة الانسانية
المخلقة بالوجود المطلق القادر العالم الحى . هو تعبير عن العناية التى
تفرضها الحياة الكاملة في الحياة الانسانية . هو تأييد للعقل بالنبوة ،
وتأييد للحرية بالمعون ، وتهئية الاصلاح واستبعاد الفساد . هو تأييد
للعمل بتهيئة النظر واحضار البواعث والانسان من قبل على ثقة ويقين
من أنه يعيش في أفضل العوالم الممكنة .

(٢٦٣) اللطف اسم للقدرة كما قالت المجبرة ، اللطف ص ٣ ، ص ٨ ،
ص ١٠ ، ص ١٢ — ١٣ ، وقد يكون مع الاصلاح : وأما الخلاف بيننا وبين
القائلين بوجوب الاصلاح في باب اللطف فانه يعود الى علة المذهب دون
المذهب نفسه لانهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون
التكليف نفسه والخلق نفسه . وعندنا علة وجوبه أنه ألطف فيها كلفه العبد
فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون التكليف نفسه وما شاكله أو يكون الخلاف
بيننا وبينهم في أن ما نقول أنه كالسبب في وجوب اللطف هل هو سبب أم لا ؟
فعندهم ليس بسبب وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون
الخلاف بيننا وبينهم في حصر الوجود ، اللطف ص ٧ .

١ — هل هناك لطف ؟

١ — تعريفه وأنواعه ومصدره ومحاه • اللطف ومقابلته المصلحة هو لحظة اختيار الانسان الواجب او تجنب التخلّى عن الواجب • فاللطف لا يعبر عن التوفيق والسداد بقدر ما يعبر عن ازالة الموانع • فهو تأييد سلبي ، أو توفيق بنفى الضد ، قضاء على الموانع بالتمكين • ونقيضه المفسدة أى وقوع الضرر بالانسان • وقد يصل حد الضرر الى اطلاق اللطف واضافته الى الكفر فيسمى ما يقع الكفر عنده لطفًا حين توقع مصيبة أعظم ثم تجنبها حتى ولو كانت مصيبة الكفر فهناك مصائب أعظم منه • وقد يكون اللطف اقرب الى الاستطاعة التي يخلقها الله وقت الفعل في نظرية الكسب (٢٦٤) •

واللطف نوعان • لطف مقرب ان كان مقرباً من الفعل او مخناً منه ، ولطف محصل ان كان آيتاً للماور به ، الاول يقرب من الطاعة

(٢٦٤) اللطف والمصلحة واحد ، وهو ما يختار المرء عنده واجبا او يجتنب قبيحا لولاه لما اختار ولما اجتنب او يكون اقرب الى أداء الواجب واجتناب القبيح اما من فعلنا او من الله • وعكسها المفسدة وهو ما يختار المرء عنده قبيحا او يجتنب واجبا ويبتعد عن الله ، الشرح ص ٧٧٩ ، ما يدعو الى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده ما يدعو الى الفعل لكن طريقة الدواعي تختلف ، اللطف ص ٩ ، ص ١١ ، اللطف عند المعتزلة هو الفعل الذي علم الرب أن العبد يطيعه عنده • وقد يطلق مضافا الى الكفر ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ ، ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدي الى الالقاء وهو من أفعال الله وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف ، الشرح ص ١٤٨ ، هو كل ما يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو يكون عنده اقرب اما الى الاختيار أو الى ترك القبيح ، الشرح ص ٥١٩ ، لا يجوز اللطف في المباح ، اللطف ص ٩ — ١٠ ، وعند أهل الحق اللطف خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله أبدا ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ وقد يكون اللطف صلاحا ومصلحة واستصلاحا واصلاحا ولكن الصلاح في الدنيا واللطف في الدين ، اللطف ص ٢٠ — ٢٥ ، ووصف اللطف القبيح أنه مفسدة ، اللطف ص ١١ ، ص ١٩ ، وأيضا ، المحصل ص ١٤٨ ، الطوالع ص ١٩٦ ، المطالع ص ١٩٦ ، شرح الدواني ص ١٨٩ — ١٩٠ •

ويبعد عن المعصية دون حد الاجاء والاضطرار حرصا على الحرية او على الكسب والثاني مثل الآجال والارزاق والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة أى ما تتوقف عليه الطاعة . الاول سلبى للتمكين والثاني ايجابى للفعل . الاول لازالة الموانع والعقبات والثاني لتهيء الآلات والاسباب . والاول نوعان : ما يكون من فعل الانسان ملازما له وما يكون من فعل الله ، الاول سواء كان عقليا أم شرعيا لدفع الضرر والثاني لازاحة العلة وتهيئة سبيل التكليف . فاللطف سابق على التكليف أو مقارن له ولا يكون متأخرا عنه والا فما الفائدة منه ؟ فاللطف هنا مثل الاستطاعة اما قبل الفعل أو مع الفعل . واذا كانت الاستطاعة أيضا بعد الفعل في التوليد الا أن اللطف لا يكون بعد الفعل وكان اللطف لا يكون مولدا (٢٦٥) . قد يكون اللطف مع التكليف واجب وبعد التكليف غير واجب ويكون اللطف هنا أيضا بمعنى الاستطاعة وكان اللطف هو شرط التكليف ابتداء وبعد ذلك يترك الانسان لاستعمال اللطاف الدائمة كالمعارف النظرية ومنها النبوة أو التأييدات العملية وازالة الموانع والعقبات امام الاعمال . وفي هذه الحالة يكون اللطف ضروريا واجبا والا لاستحال التكليف . لذلك قد لا يكون اللطف اتيانا للفعل ابتداء بل مساعدة على الفعل بعد أن يحدث حتى لا يقضى على حرية الاختيار . لماذا لم يحدث لطف ابتداء فماذا يكون حال التكليف ؟ هل يستحق الثواب والعقاب ؟

(٢٦٥) ان كان اللطف مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفًا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفًا محصلا ، حاشية السالكوتى ص ١٧٤ ، حاشية الكنبوى ص ١٨٩ — ١٩٠ ، وينقسم الى ما يكون من حفظنا فيلزمنا فعله سواء كان عقليا أو شرعيا لانه يجرى مجرى دفع الضرر والى ما يكون من فعل القديم ولا بد من أن يفعله الله ليكون مزيجا لعلة المكلف ولكن لا ينتقص غرضه بمقدماته التكليف ، الشرح ص ٧٧٥ — ٧٨٠ ، اللطف اما أن يكون متقدما للتكليف أو مقارنا له أو متأخرا عنه ولا رابع فان كان متقدما فلا شك في أنه لا يجب لانه لا يجب الا لتضمنه ازالة علة المكلف ولا تكليف ، وهو كالتكليف والتكليف قبل التكليف لا يجب . وان كان مقارنا فانه لا يجب لان أصل التكليف الله مفضل به ابتداء ، الشرح ص ٥٢٠ — ٥٢١ ، لم يبق الا انه متأخر عنه عون وسداد وتوفيق ، اللطف ص ٧ .

قد يكون اللطف اذن تفضلا بعد التكليف لان التكليف يقوم على القدرات الذاتية وشرطى الفعل ، العقل والقدرة على الاختيار الحر . اللطف اذن هبة وليس حقا ومن ثم فهو ليس شرطا للتكليف بل قد يقع التكليف بدون . اللطف لا يحسن ولا يقبح نظرا ولكنه يساعد عملا فهو اقرب الى العقل العملى منه الى العقل النظرى (٢٦٦) .

أما مصدر اللطف فقد يكون من فعل الله أو من غير فعل الله . قد يكون من فعلنا أو من فعل غيرنا . ان كان من فعلنا وجب فعله احترازا من الضرر دون النوافل لانه لا يحدث ضرر من عدم فعلها . ما يكون من فعل الله ان كان مفعولا مع تكليف الفعل الذى هو لطف فيه فانه لا يكون واجبا وما يفعله بعد حال تكليف الفعل الذى هو لطف فيه فانه واجب . وما يكون لطفنا من فعل نفس المكلف فمن حقه اذا كان لطفنا فى واجب ان يكون بمنزلة فى الوجوب وان كان لطفنا فى النفل فهو بمنزلة . وما يكون لطفنا من فعل غير الله وغير المكلف فمن حقه ان يكون المعلوم من حاله ان يقع ويحدث على الوجه الذى هو لطف وفى الوقت . مصادر اللطف اذن ثلاثة ، الله والانسان والطبيعة . لطف الله غير واجب قبل الفعل والا استحال الحرية ، وواجب بعده تأبيدا له . ولطف الانسان مثل الفعل وجوبا وندبا . اما لطف الطبيعة فانه يقع فى الزمان والمكان والحال

(٢٦٦) فى انه يحسن تكليف ما لا لطف له ، اللطف ص ٦٤ — ٦٦ ، اختلف الجبائى وابنه . فعند الجبائى من يعلم البارى من حاله انه لو آمن مع اللطف لكان ثوابه اقل لقلة مشقته ، ولو آمن لكان ثوابه اكث لعظم مشقته ، لا يحسن منه ان يكلفه الا مع اللطف . ويسوى بينه وبين المعلوم فى حال انه لا يفعل الطاعة على كل وجه الا مع اللطف . ويقول انه لو كلفه مع عدم اللطف لوجب ان يكون مستفسرا حاله غير مزيج علقه . أما ابو هاشم فيرى انه يحسن منه تعالى ان يكلفه الايمان على استواء الوجهين بلا لطف ، الملل ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ ، فى ان اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وان اوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ — ٧١ ، فى ان اللطف لا يجوز ان يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف ، اللطف ص ٧٢ — ٧٣ ، فى ان المكلف لو لم يفعله اللطف ما الذى كان يستحقه المكلف ، اللطف ص ٧٥ — ٧٦ .

وليس على الانسان الا معرفته وتوحد فعله معه (٢٦٧) .

أما بالنسبة الى محل اللطف فقد يقع اللطف في الفعل أو في ادراك الفعل أي أن اللطف يكون في العمل كما يكون في النظر . ولا يكون اللطف الا في أفعال التكليف أي في الواجبات . وقد يكون اللطف في التوابع ولا يجوز اللطف في المباح لان المباح غير مكلف . واذا كانت أفعال المكلفين على ضربين ، العبادات وخارج العبادات فان الاولى لا يجوز فيها البديل بينما الثانية يجوز فيها البديل . وقد تكون اقامة الحد من الامام لطفاً اما له أو لغيره ، وتضييع اللطاف بفقدان الامام وابطال الحدود في هذا الزمان . لذلك قد يكون اللطف مشروطاً بوقت دون وقت ، ويقع في زمان دون زمان . ولا يكون اللطف فردياً بل عاماً ، لا يكون خاصاً بل شاملاً . لا يوجد لطف لشخص يكون مفسدة لشخص آخر ، اللطف صلاح للجميع . اللطف عام متاح للجميع ولكنه قد يقع لشخص دون شخص طبقاً لشروط الفعل والقدرة عليه . يؤدي اللطف الى وقوع المصلحة للذات وللآخرين على السواء . ولا يكون اللطف نظراً عاماً لانهائياً بل هو خاص محدد معين فردى متحقق في الفعل (٢٦٨) .

ب — هل يمكن اثبات اللطف أو نفيه ؟ عادة يمكن اثبات شيء ونفيه مثل الواجبات العقلية ومثل الصلاح والاصلاح . أما اللطف فيصعب

(٢٦٧) الشرح ، اللطف ص ٧ — ٨ ، وتكون هناك قسمة أخرى :
١ — من فعل الله ب — من فعل المكلف ج — لا من الله ولا من المكلف (قوى الطبيعة) اللطف ص ٢٧ — ٣١ .

(٢٦٨) الشرح ص ٥٢١ — ٥٢٣ ، اللطف ص ٢٦ — ٣١ ، فيما يجوز دخول البديل فيه من اللطاف وما لا يجوز ذلك فيه ، اللطف ص ٣٢ ، كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفاً في أفعاله فلا بد أن يكون واجباً أو ندباً فما إذا كان ما يفعله لطفاً في فعل غيره فغير ممتنع أن يكون مباحاً ، اللطف ص ٣٧ — ٣٩ ، هل اللطف في التبيح مما يدخل فيه البديل ، اللطف ص ٤٣ — ٤٥ في بيان حال المكلف اذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم أن يفعله ، اللطف ص ٦٧ — ٩٩ ، في أن اللطف لا يكون جهة في حسن التكليف وان أوجبه التكليف ، اللطف ص ٧٠ — ٧١ .

اثباته كما يصعب أحيانا نفيه . يمكن اثبات اللطف لان الله لا يدخر وساما في اللطف بالعباد . فاللطف يمكن أن يكون ابتداء وليس وسطا او نهاية ، فالوسط والنهاية عبث . كما أن اللطف يساعد على الترجيح دون أن يصل الى حد الاجاء . وترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف ومن ثم يكن اللطف واجبا . واللطف أقرب الى العناية الالهية والرعاية وتوالى الصلة بعد الخلق دون الاهمال . لذلك ينتهى اللطف أحيانا الى أن يصبح كل شيء تعبيرا عن الارادة الالهية الشاملة . ان اللطف اصلح للانسان . واصلح للمكلفين الحصول على اللطف وبالتالي يثبت اللطف باثبات الاصلح . وان شعور المكلف بالتوفيق والهداية والسداد حين الطاعة وشعوره بالخذلان والضلال حين المعصية لدليل على وجود اللطف . كما يثبت اللطف بأدلة سمعية ، بآيات الفضل والآيات التى تبدأ بأداة الشرط مثل « لو » التى تعنى لولا تدخل اللطف لوقعت أضرار اعظم (٢٦٩) .

(٢٦٩) يثبت الاشاعة اللطف لان اللطف هو الذى يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهى الى حد الاجاء فالداعية الواصلة الى ذلك الحدس ممكن الوجود فى نفسه ، والله قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا على ايجاد تلك الداعية المنتبهة الى ذلك الحد من غير تلك الواسطة ، المحصل ص ١٤٨ ، المطالع ص ١٩٦ ، هذا التقريب يمكن أن يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ، الطوالع ص ١٩١ ، قال أهل الاثبات جميعا وبشر وجعفر ان الله يقدر على لطيفة لو فعلها بهن علم أنه لا يؤمن لآهن . وهو أيضا موقف المعتزلة اذ توجب المعتزلة اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب والاصلاح فى الدنيا ، المحصل ص ١٤٧ — ١٤٨ ، عند المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالمكلفين اللطف وهو الذى يذهب اليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا القول قولاً لاحد مشايخهم ، اللطف ص ١٠٠ ويورد المعتزلة أدلة نقلية كثيرة منها « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ... » ، « ولو نشاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن ... » ، « ولو بسط الله الرزق ... » ، « سأسرف عن آياتى الذين ... » ، « ولو أنزلنا اليهم الملائكة ... » ، « وقالوا لولا أنزلنا اليهم الملائكة ... » ، « وقالوا لولا أنزل عليه ... » ، « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ... » ، « ولولا فضل الله عليكم ... » ، « ولو علم الله فيهم خيرا ... » ، « ولو رضاهم ... » ، اللطف ص

وقد يتم اثبات اللطف تفضلا وانعاما دون أن يكون واجبا .
كما يمكن اثباته وعدا وانكاره وجوبا . وان اتيان الفعل بلا لطف أكثر
ثوابا من اتيان الفعل بلطف . وفي سؤال الاخوة الثلاثة قد يسأل
الصفير لماذا أعطيتنى لطفا واستحق ثوابا أقل ؟ وقد يظهر ذلك
في صيغة سؤال : هل لدى الله لطفا لو أعطاه الكافر لآمن والمعاصي
لأطاع ؟ واثباتا للطف النظرى دون الوجوب العملى ليس في مقدور الله
أن يحتفظ بلطف لو فعل لآمن الذين كفروا . بعد اثبات اللطف يكون
الخلافا : هل يقدر الله على لطف زائد أم لا يقدر بعد أن أعطى كل ما
لديه ؟ الاول يمنع القدرة والثاني بخل وشح . لذلك لا يجب اللطف
على الله . ولو وجب لكان لا يوجد في العالم عاص لانه ما من مكلف
الا وفي مقدور الله من اللطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب
القيح . فلما كان هناك عصاة فلا وجوب في اللطف . نفى اللطف هنا
يعنى عدم الوجوب في حين أن النفي في الجبر والعصمة يعنى عدم
الوقوع . وما الحكمة في أن يعطى الله لطفا مقربا ثم لا يعطيه كله ويكفي
قادرا على الزيادة فيه ؟ واذا كان الله لا يستطيع الا هذا اللطف وهو

١١٦ — ١٥٢ ، ص ١٩٠ — ١٩٩ ، وعند الحسين بن محمد النجار
لو لطف الله بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من اللطاف
ما لو فعله بهم لآمنوا وأن الله كلف الكفار ما لا يقدر عليهم لترجمهم له
لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم ، مقالات ج ١ ص ٣١٦ ، وأجمعوا
على أن الرب إذا خلق عبدا وأكمل عقله فلا يتركه هبلا بل يجب عليه
أن يفكره ويكنه من نيل المرشد . فإذا كلف عبدا وجب في حكيمته
أن يلطف به ويفعل أقصى ممكن من معلومه مما يؤمن ويطيع المكلف عنده
الإرشاد ص ٢٨٨ ، النهاية ص ٣٧١ ، وكان جعفر بن حرب يقول في
اللطف بمقالة وسط بين المذهبين . فالمكلف إذا كان ما يفعله من الإتيان
مع عدم اللطف أشق ثوابا فاللطف غير واجب ومن لم تكن الحال هذه
فالمكلف واجب . وقيل أنه رجع عن هذا المذهب ، اللطف ص ٥ ،
ويقول عند الله لطف لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارا إيماننا لا يستحقون
عليه الثواب ما يستحقونه من عموم اللطف إذا آمنوا والأصلح لهم ما فعل
الله بهم لأن الله لا يعرض عباده الا لأعلى المنازل وأشرفها وأفضل
الثواب وأكثره ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ ، ج ٢ ص ٢٢٣ .

اخص ما لديه فمقدورات متناهية وارادته عاجزة . وهل اثبات العجز والكرم افضل من اثبات القدرة والشمح ؟ واذا كان اللطف كصفة لله غير متناهي مثل باقى الصفات لا غاية له ولا كل فلماذا البخل والشمح ؟ وما مقياس العطاء والامساك ؟ هل التفضل مجرد تعبير عس مشيئة مطلقة بلا مقياس ؟ هذا هو العبث والتحكم والحكم المطلق . لذلك لا يكون اللطف واجبا ولا يكون مقدورا بل مجرد تفضل بعد سؤال العصمة والدعاء بالسداد وطلب التوفيق . واللطف استجابة لدعاء وعطاء بعد سؤال . واليد العليا خير من اليد السفلى (٢٧٠) . يمكن اثبات اللطف اذن نظرا ومنعه عملا . فالحال عنده لعل لو فعله لآمن الكافر ولكنه

(٢٧٠) عند اهل الاثبات ما لا يقدر عليه الله لا غاية له ولا نهاية ولا لطف يقدر عليه الا وقد يقدر على ما هو اصلح منه وعلى ما هو دونه وليس كل من كافه لطف له وانما لطف للمؤمنين . ومن لطف له كان مؤمنا في حال لطف الله له لان الله لا ينفع أحدا الا انتفع ، باب الكلام في التعديل والتجويز . الله قادر على لطف لو فعله بالكفار لآمنوا كما انه قادر بالمؤمنين من عباده لو فعله بهم لبغوا في الارض . فالتقدير واحدة مع الفعل واذا لم يفعل بالكفار لا يكون بخيلا لان فعله ليس واجبا بل تفضلا ، واذا لم يفعل بالكفار فانه اراد سفهمهم ! الجمع من ١١٥ — ١١٦ ، الابانة ص ١٤٩ — ١٥٠ ، يقدر على ذلك لانه لا يفعل بالعباد الا ما هو اصلح لهم في دينهم وانه لا يدخر عنهم شيئا يحتاجون اليه ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، انه يفعل ما هو لطف لا محالة وانه لم يكن واجبا عليه ان يفعله لان التكليف في ان يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في انه يقتضى ايجاد ما وعد ، اللطف ص ٤ — لا منزلة يبلغها العبد في اللطف الا وهو قادر على اعظم منها في كونها لطفا في القدر والصفة فلو وجب عليه ان يفعل الاصلح في باب الدين لم يكن لما يجب من ذلك نهاية . لا مكلف الا والله قادر على ان يلطف له فيها كلفه فلو وجب عليه ان يلطف لم يحصل في المكلفين عاصي ، اللطف ص ٤ ، ما من مكلف الا وفي مقدور الله من اللطف ما لو فعله به لاختر عنده الواجب واجتنب القبيح . فلما وجدنا المكلفين من اطاع وفيهم من عصى نبينا ان اللطف غير واجبة على الله . الله قادر لذاته ، ومن حقه ان يكون قادرا على جميع المقدورات ، الشرح ص ٢٥٣ — ٢٥٥ .

لا يفعل ذلك عملا . وما الفائدة من حق نظري لا يستعمل (٢٧١) . لذلك كان نفى اللطف المدخر أفضل من اثباته دون استعمال . فإله قد أعطى أقصى لطف لديه وليس لديه لطف منعه من الكفار حتى لا يؤمنوا والا لما كان في أفعاله صلاح العباد . فاللطف صلاح ، ولما كان الله يفعل الأصلح فإنه يفعل أيضا اللطف (٢٧٢) .

(٢٧١) هذا هو موقف بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين ، الشرح ص ٥٢ ، ويدافع الخياط عن بشر بأنه رجع عن هذه المقالة ، اللطف ص ٤ — ٥ ، يقول بشر أن عند الله لطف لو فعله بهن يعلم أنه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله فعله ذلك . ولو فعل الله ذلك اللطف فأمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعلوه مع عدمه ، مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، هل يوصف الباري بالقدرة على لطيفة لو فعلها من علم أنه لا يؤمن لآمن ؟ قال بشر : أما أن يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية وعند الله من اللطف ما هو أصلح مما فعله ولم يفعله . ولو فعله بالخلق آمنوا طوعا لا كرها . وقد فعل بهم لطفًا يقدرون به على ما كفهم ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٣ ، وكفرت القدرية بشر لقوله بأن الله قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعا ، الفرق ص ١٥٦ ، أن عند الله لطفًا لو أتى به لآمن من جميع من في الأرض إيمانًا يستحقون عليه الثواب استحقاقهم لو آمنوا من غير وجوده وأكثر منه وليس على الله أن يفعل ذلك لعباده ، الملل ج ١ ص ٩٧ — ٩٨ ، في مقدور الله ما لو فعله بالكفار آمنوا عنده ولكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أراح العلة ويمكن ولذلك سمو أصحاب اللطف لاثباتهم في مقدور الله ما تنفيه وإن كان المعتزلة يثبتون اللطف واجبا داخلا في الوجود ، اللطف ص ٢٠٠ ، ومثل هذا يقوله النظام . فإن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل وأن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله أمثالا ولكل مثل مثل . لا يقال : يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل . ولا يقال : يقدر على دون ما فعل أن يفعل لأن فعل ما دون نقص ولا يجوز على الله فعل النقص ولا يقال : يقدر على ما أصلح لأن الله لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بخلا ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٢٧٢) يرفض المعتزلة موقف بشر بعدة حجج أهمها : ١ — إذا كان في مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر فيجب أن يكون في مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن ، فالقادر على الشيء قادر على ضده ، ٢ — إذا لم يكن في مقدوره الذي هو صلاح المكلف غاية فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر والا اقتضى ذلك تناهي مقدوره ٣ — إذا لم

وقد ينفى اللطف بالجبر اذن ان جبر الافعال لا يحتاج الى لطف ،
فلافعال واقعة جبرا وتقسرا بلطف أو غير لطف . والعصمة مثل الجبر
تمنع من الاقدام على القبيح وتدفع الى الطاعة فليست في حاجة الى
لطف (٢٧٣) . وقد ينفى اللطف بحرية الافعال . فالانسان حر في افعاله لا
يحتاج الا عون أو تأييد سابق أو مقارن أو لاحق الا من بنية الفعل ذاته
من احكام النظر ، وقوة الباعث ووضوح الهدف ، وشحذ الطاقة ،
ومعرفة مسار الفعل وقوانين الحركة في التاريخ . فاللطف في هذه
الحالة ليس قوة تأتي من الخارج بلا تمييز ولا شرط بل هو تحول قوى

يوصف بالقدرة وجب اثبات العجز والتعجز ٤ — اذا جاز ان يقدر العبد
على الايمان فيجب ان يقدر على ان يجعله بحيث يختار الايمان لا محالة
كما أنه يقدر على ان يلجئه ويمنعه من ذلك لان كل ذلك وجوه وقوع
الايمان فبعض ذلك كسائره ، ٥ — اختيار الكافر الايمان يكون عند الدواعي
وهي معقولة فلا بد من اثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف
٦ — اذا كان الصلاح لا نهاية له في باب الدنيا والظلم عند اصحاب
الاصلاح فلماذا ينتهي اللطف والاصلاح يستمر ؟ وكل انسان يسأل الله
العافية مما يدل على ان اللطف غير واجب . وكذلك تفضيل عبد على
عبد وتفضيل الملائكة والنبیین على غیرهم يدل على ان اللطف غير
واجب . واذا كان الصلاح في النعم الآجلة يصح فيه التفضل فكذا
في النعم الآجلة . واذا كان في السمع يصح اللطف ولكنه لا يفعله فانه
يكون غير واجب . ولو كان اللطف واجبا لوجب ان يكون قبيحا اذا اختار
المكلف الكفر دون الايمان . وكثير من المكلفين يتركون العبادات نظرا
للسيدة والفقر فاین اللطف ؟ واذا كذب القوم الانبياء فاین اللطف ؟ وان
تعريف المكلف انه من اهل الجنة يجعله يركن اليها فيموت على معصية .
كما ان تعريف المكلف انه يكفر ويموت على كفره يغريه بالمعاصي وتبطل
فائدة الطاعة . واذا كان الاعلام الى وقت معلوم مثل انظار ابليس فكيف
يصح اللطف الآن ؟ اللطف ص ٢٠٠ — ٢٢٦ .

(٢٧٣) اللطف عند المجبرة اذا كان لا يرجع به الى ما لا يختار المرء
عنده فعلا أو تركا أو يكون عنده اقرب الى اختياره . والمجبرة ابطلوا القهمل
بالاختيار رأسا . واذا كنا لا نوجب اللطف الا انه زيادة في تمكين المكلف
أو اراحة علقته . والمجبرة يجوزون على الله تكليف ما لا يطاق ، الشرح
ص ٥١٩ — ٥٢٠ ، اللطف ص ٥ — ٦ ، ومن يقول بالعصمة مثل المجبرة
فانها منع من الاقدام على القبيح ، اللطف ص ١٧ — ١٨ .

الفعل من كم الى كيف . فالفعل يولد طاقة جديدة اثناء تحققه زائدة على
الحلقة الاولى التى كانت قبل التحقق (٢٧٤) .

يمثل اثبات اللطف اذن خطورة على حرية الاعمال وتهديدا . لاول

(٢٧٤) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فمن اصلهم يجب على
الله اقصى اللطف بالكافرين ، فليس في مقدور الله لطف لو فعله بالكفرة
لآمنوا ، الارشاد ص ٣٠٠ — ٣٠١ ، قالت المعتزلة حاشا ضرار بن عمر
وابا سهل لبشر بن المعتز البغدادى النخاسى بالرقيق أن الله لا يقدر
البتة على لطف يلطف به للكافر حتى يؤمن ايماننا يستحق به الجنة والله
ليس فى قوته احسن مما فعل بنا وان هذا الذى فعل هو منتهى طاقته وآخر
قدرته التى لا يمكنه ولا يقدر على أكثر ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة
ليس فى مقدور الله لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن لآمن عنده ولا لطف
عنده لو فعله بهم لآمنوا ، مقالات ص ٢٨٨ ، وعند الجبائى لا لطف عند
الله يوصف بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده وقد
فعل الله بعباده ما هو اصلح لهم فى دينهم ولو كان فى معلومه شيء يؤمنون
به عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريدا لفسادهم . غير أنه
يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا وليس
فعل ذلك واجبا عليه ولا اذا تركه كان عاتبا فى الاستدعاء لهم الى الايمان
مقالات ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، لا يوصف الله بالقدرة على لطيفه لو
فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن . ويوصف بالقدرة على أن
يفعل بعباده فى باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لانه
لو بقاء أكثر مما يبقى لازداد الى طاعته طاعات تكون ثوابه لما اخترمه
فأما ما هو استدعاء الى فعل الايمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة
على اصلح مما فعله بهم . يكون قادرا على منزلة يكون عبده أعظم ثوابا
اذا فعلها به ثم لا يفعلها ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ، وعند عباد
ما وصف البارى بأنه قادر عليه ما لم يفعله وهو لا يفعله فهو جور ، مقالات
ج ٢ ص ٢٢٥ وقال آخرون أن ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل
وجميع ، وما فعله الله لا شيء اصلح منه ، والله يقدر على مثله وعلى
ما هو دونه ولا يفعله ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٦ ، وهو أيضا موقف الكرامية .
نقد قالت بالحسن والقبح مثل المعتزلة ولكنها لم تثبت اللطف أو الصلاح
والاصلاح ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، ولم تثبت المشبهة رعاية الصلاح والاصلاح
واللطف عقلا كما قالت المعتزلة ، الملل ج ٢ ص ٢١ ، فلا يجب على الله
شيء ما بالعقل لا بالصلاح ولا بالاصلاح ولا اللطف . وكل ما يقتضيه العقل
من الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر ، الملل ج ١ ص ١٥٤ —
١٥٥ ، وقد اتهم الاشاعرة بأنهم زعموا أن الله قد كلف قوما ولم يلطف
بهم مقالات ج ٢ ص ٢٢٦ .

مكتسب للعدل . وكيف يثبت اللطف أنصار حرية الأفعال ؟ الأولى بإثباته أصحاب الكسب لأنه أقرب إلى الاستطاعة التي يخلقها الله ساعة الفعل ولكن هذه المرة من القدرة وإزالة الموانع ، وكلاهما مساعدة من الخارج للتوفيق . والمساعدة ليست من الخارج بل من الداخل ولكن الإنسان لا يعي القدرات غير المنتظرة نتيجة للإخلاص والتضحية .

اللطف إذن عكس الحرية . إذا كان الإنسان قادراً ولديه استطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ففيم اللطف ؟ ألا يعتبر اللطف حينئذ تدخلاً في حرية الأفعال ؟ أنه ليصعب التوفيق بين الحرية واللطف (٢٧٥) . أن إنكار اللطف ليس إنكاراً للقدرة بل إثبات لحرية الاختيار . بل إن التكليف ابتداء لا يحتاج إلى لطف اللهم إلا إذا اعتبرنا العقل والحرية من اللطاف مع أنهما من مكتسبات العدل الذي انبثق عن التوحيد بفعل الحرية ثم انبثق العقل عن الحرية لأنها حرية عاقلة . ألا يمكن للإنسان ترك اللطف اختياراً والاعتماد على حريته وعقله ؟ (٢٧٦) وكيف يمكن التوفيق بين اللطف من ناحية والحرية والعقل من ناحية أخرى ؟ وماذا لو رفض الإصرار العقل اللطف ، فالحرية لديهم قادرة على الفعل ، والعقل لديهم قادر على الوصول إلى التكليف ؟ وإذا كان اللطف يتدخل في الحرية إلى المنتصف ففيم الحرية ؟ ولماذا لا يقطع اللطف الشسوط كله ؟ وماذا عن البواعث على الإيمان والصوارف عن الكفر ؟ هل يقدر الله على منح الأولى ومنع الثانية ؟ ولماذا يتناهى اللطف عند حد والله مقدوراته لا نهاية لها ؟ وأين يكون اللطف في حالة الإحباط والخذلان ؟ ولماذا لا يكون

(٢٧٥) لا سبيل إلى إثبات اللطف والدواعي لأن على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة المكلف مصرف في الفعل وفي إرادة الفعل كما أن الجهاد مصرف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات وكما أن الحي مصرف فيما حدث فيه من حركات عروضه ومروضه وشهرته فكيف يصبح مع هذا الاعتقاد وأن يتكلموا في اللطف ؟ اللطف ص ١٢ — ١٣ .

(٢٧٦) ترك اللطف يوجب نقص الغرض من التكليف وهو الطاعة ، وهو قبيح محال ، حاشية الكنبوي ص ١٨٩ — ١٩٠ .

لطف للكافر كى يؤمن كما أن للمؤمن لطفاً كى لا يكفر ؟ ان الله اقرب الى الخير فكيف لا يصدر عنه الا الخير ؟ ولماذا يمنع الكافر من الكفر ويقربه الى الايمان والطاعة ؟ كيف يريد الله كفر الكافر ويمنع عنه لطفه ؟ ان من يجوز اللطف لابد ان يجوز الاضرار فى حالة عدم وقوع اللطف . وفى هذه الحالة كيف يضر الله وهو الخير المطلق ؟ واذا ما حصل الانسان على اللطف فما المانع الا يحصل على المزيد ، يؤدى اللطف الى لطف اكبر الى ما لا نهاية ؟ واذا كان اللطف علماً لا يخص فرداً دون فرد فكيف يقع لفرد دون آخر ؟ وما مقياس الاختيار ؟ أين تكافؤ الفرص ؟ ان الصعوبة فى اللطف هى تبرير خصوصية فرد دون آخر . واذا كان موجوداً منذ البداية فلماذا مضاعفته للطبيع وعدم مضاعفته للعاصي ؟ واذا كان مقياس الاختيار هو الطاعة فالبدية للانسان وبالتالي يكون فعل الانسان هو الشارط واللطف هو المشروط ، ويكون اللطف حينئذ هو القوة غير المتوقعة المتولدة اثناء الفعل من طبيعة الفعل ذاته . صحيح أن اللطف عام ولكن قد يكون اللطف مفسدة لآخر وهو ضد العدل .

ويبقى سؤال : متى يظهر اللطف ومتى يختفى ؟ ولماذا لا يظهر اللطف عند صاحب الآلام والمشاق ؟ ولماذا يتمتع عن البائس والفقير والمظلوم والمحروم كما يتمتع الاصلح ؟ أين اللطف فى الدنيا بالفسدين فى الارض وبالمحرومين من عدالة السوء ؟ بل وأين الطاف البشر بالبشر والحكام بالمحكومين ؟ الا يؤدى القول باللطف كما يؤدى القول بالاصلاح الى جعل هذا العالم أفضل العوالم الممكنة ، ويجعل الانسان لو علم المقدر لاختار الواقع لانه لطف فيه وكما هو معروف فى القول المأثور « اللهم انى لا أسألك رد القضاء ولكنى أسألك اللطف فيه ؟ » الا يؤدى القول باللطف الى قبول كل الاحزان والمصائب وقبول الانسان وضعه الاجتماعى المزرى تفادياً لوضع اجتماعى أكثر ازراء ! وحينئذ لا يملك الانسان الا الدعاء « يا خفى اللطاف ، نجنا مما نخاف » (٢٧٧) . أن ذلك كله تجديف

(٢٧٧) ما ينزل بالملكف من أسباب الغيوم والمصائب وما كان من

=

على الله واقحام الانسان نفسه فيما لا يعنيه واسقاط عجزه أو قوته على ارادات مشخصة خارجة يجد فيها تعويضا أو عونا ؟ ان اللطف لا يتعدى في أصل الوحي العلم كخبرة وهو اللطف النظري أو اللطف بالبشر وبالكون أى الرعاية والعناية والحفاظ على الفعل والجدد . ولكن اللطف ايضا للانسان ، لطف الانسان بالانسان كعلاقة اجتماعية وليس فقط كعلاقة بين الله والانسان (٢٧٨) .

٢ — ما هي الاطراف ؟

الاطراف في حالة اثباتها قد تكون كل شيء . الخلق لطف مبدون نعمة الخلق لا يستطيع الانسان ان يدرك أو يفعل أو ينعم بشيء . والطاعة لطف لان نعمة الطاعة والرضا والسرور لا تعادلها لذة ولا يساويها فرح . والوعيد لطف لانه باعث على الفعل وترصد لنتائج وتفكر في العاقبة . ودعاء المؤمن على الفاسق لطف للداعى لانه يفرج حزنه ويقويه على خصومه . والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لطف لانه بدونه يتسلط الحكام وتنهار الامم . والكفارات ليست عقوبات بل لطف لانها تطهر للنفس واعادة بناء لها . واقامة الحد على السارق لطف لانه تثبت

الله يكون مثل الامراض وما كان من امره فهو لطف ، وما يفعله من الالم بالغير لطف ، ما يفعله احدنا بالبهائم لطف ، اللطف ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٧٨) ذكر لفظ « لطف » في أصل الوحي ٨ مرات ، ٧ مرات صفة لله ، ستة منها ماعل معرف والسابعة خبر كان نكرة ، خمسة منها مقرونة بالخبر مما يدل على أن اللطف معارف نظرية وذلك مثل « وهو اللطيف الخبير » (٦ : ١٠٣ ، ٦٧ : ١٤) ، « ان الله لطيف خبير » (٢٢ : ٦٣ ، ٣١ : ١٦) ، « ان الله كان لطيفا خبيرا » ، ومرة يكون الله فيها لطيفا بعباده أى التاييدات العملية « الله لطيف بعباده يرزق من يشاء » (٤٢ : ١٩) ، ومرة يكون فيها لطيفا بما يشاء أى مظاهر الكون كله « ان ربي لطيف لما يشاء » (٢٢ : ١٠٠) . والمرة الثامنة يكون اللطف فعل الانسان ، لطف الانسان بالانسان « فلينظر ايها اذكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتطلف » (١٨ : ١٩) فاللطف اذن ليس من طرف واحد وهو لطف الله بالانسان بل يكون من طرف آخر وهو لطف الانسان باخيه الانسان .

للعوى وإدراك عملى للحق . والالام النازل بمن يستحق العقوبة لطف
لأنه إدراك عملى للقبح وإحساس بالآلام الآخرين الناتجة عن فعل القبيح
لهم . وما يستحقه الإنسان على فعله من غيره فى حكم الموجب لطف
لأنه إدراك لما فعله الإنسان للآخر بالتبادل . واتعاب النفس فى المكاسب
وطرقها لطف لأنه إدراك لاهمية الفعل عن طريق بذل الجهد . وقد تكون
زيادة الشهوة لطف لأنها إحساس بالحياة وقدرة على فورة النفس خاصة
وأن المباح كثير ، والعمل الذهنى مصاحب لها ، وسند لتحقيق رسالة
الإنسان فى الحياة (٢٧٩) .

ولكن فى مقابل هذا المعنى الشامل للطف هناك معنى أضيق يحصر
الالطف فى ثلاثة : المعارف النظرية والنبوة والتأييدات العملية .

فوجوب المعارف الطاف لان المعرفة لطف . ولا تعنى المعرفة
بالضرورة من الخارج بل هى معرفة داخلية ، نعمة الفكر والتأمل والاستدلال .
لو لم يكن الإنسان عارفا لما كان سيد الكون ، تحق له السادة والسيطرة
عليه وتسخير مظاهر الطبيعة لأرادته ولكان أقل من الحيوان والجناد .
يعلم الإنسان ، ويعلم أنه يعلم أى أنه يعلم بالشعور فى حين أن الحيوان
لا يعلم بأنه يعلم ، يعلم بالغريزة ، غريزة المحافظة على البقاء . والجناد
وإن كان لا يعلم إلا أنه ليس وجودا مصمتا بل له دلالة ، ودلالته معناه ،
ومعناه هو العلم . والمعرفة بهذا المعنى تكون واجبة عقلا كما تجب
بالسمع وقد تكون أساسا له وأحيانا بديلا عنه . معرفة الله لطف فى
إداء الواجبات لأنها تدفع الضرر عن النفس ، والالطف هو الكرم والجود
والعطاء وتقديم الخير على الشر والنزوع الطبيعى نحو الخير . ينشأ
وجوب النظر من الرغبة فى دفع الضرر ؛ وهذا واقع اجتماعى . كلما كف
الناس عن النظر الحقت بهم الأضرار واستخفت بهم السلطة وسيطرت

(٢٧٩) وزعموا أن القدرة على الطاعة لطف وأن الطاعة نفسها
لطف ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٦ ، اللطف ص ١٠٣ — ١٠٨ .

على مقاديرهم . وكلما نظر الناس وأعملوا عقولهم أدركوا أسوأهم وكانوا على وعى بأحوالهم ، وكانوا الرقباء على السلطة وما أمكن لاحد الايقاع بهم أو ايهامهم (٢٨٠) .

والنبوة باعتبارها معارف نظرية وتوجهات عملية هي أيضا لطف . وان استقلال العقل وقدرته على التمييز تجعل السمع لطفا من الله فيصبح جائز الوقوع وليس ضرورى الوقوع . فكما ان النظر والمعارف لطف بالنسبة للعقل باضافة الاستدلال الى البداهة فان النبوة لطف بالنسبة الى العقل لانها يقين البداهة التى يقوم العقل بعد ذلك بتحويله الى منطق الاستدلال . فالصلة بين النبوة والعقل هي صلة الحدس بالبرهان (٢٨١) . ولا يفترق في ذلك الخاصة عن العامة الا في عمق

(٢٨٠) يدخل هذا الموضوع في نظرية العلم وفي العقل الفأى ، فى الحسن والقبح ، وفى اللطف وفى الحرية فى الخواطر . المعرفة تجب من حيث هي لطف ، واللطف منه ما يستحق الثواب على فعله والعقاب على تركه ، المنفعة على فعله والضرر على تركه . والمعرفة كاللطف ضربان ١ - ضرورية بها يكمل العقل وتعرف بأصول الادلة ... ، المغنى ج ٢ ، النظر والمعارف ص ٤١٥ — ٤٢٨ ، ص ٥٠٧ — ٥٢٤ ، المحيط ص ٢٣ ٣٣ ، والدليل على ان معرفة الله واجبة هو أنها لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات . وما كان لطفا كان واجبا لانه جارى مجرى دفع الضرر عن النفس ... اللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب لانه الذى لا يثبت له حظ الدعاء والصرف ، الشرح ص ٦٤ — ٦٩ .

(٢٨١) ثبت أنه يكلف السمعيات من حيث كانت لطفا فى واجبات العقل ولذلك تختلف أحوال المكلفين ، اللطف ص ٤١٨ ، خلق الله لكل مكلف عقلا يميز به ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه وأرسل اليها رسلا مبشرين ومنذرين فضلا وكريما ولطفا بعباده وبين على السنة أولئك الرسل ما يضر وما ينفع فامر بما ينفع ونهى عما يضر ، القول ص ٤١ ، اللطف الذى يقرب الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء ، الاصلح ص ١٥٣ ، بعثة الانبياء وان كانت لطفا فلا يجوز ان تحسن لهذا الوجه ، اللطف ص ٩٧ ... ٩٩ ، بعثة الانبياء بالنسبة الى ما يهتدى اليه العقل لطف مسهل . وبالنسبة الى ما لا يهتدى اليه العقل لطف محصل ، حاشية الكنبوى ص ١٨٩ — ١٩٠ ، النظر والمعارف

الحدس وتنوع البرهان . النبوة لطف بمعنى تثبيت اليقين وتحويل البداية العقلية الى تصديق وجداني . تعطى افتراضات للبرهان وتتحقق في الحس والمشاهدة وتثبت بالاستدلال . تحمى العقل من الوقوع في التجزئة والمتناهي في الصغر وتحرص على النظرة الشمولية للحياة . تقصر وقت النظر من أجل تخصيص الجهد وتوجيهه نحو العمل والتحقيق .

أما التأييدات العملية فهي ما يشعر به الإنسان في داخله من توفيق وعون وسداد . وهو التمكن بما فيه من البواعث والدوافع والامكانيات والوعي والدراية . وكل ذلك سابق على اتيان الفعل . وقد تحدث امكانيات أخرى أثناء الفعل مصاحبة له ، تقويه وتدفعه وتطيل وقته وتجعله أكثر رسوخا وبقاء في التاريخ . فالوقت لا يتجزأ الى أوقات منفصلة بل هو شعور دائم ومتصل ، يكمن فيه الاحساس بالرسالة المتصلة التي تعبر عن قدرة الانسان ومصيره . يحدث اللطف في حال الفعل الذي هو حال وجود ، أثناء تحققه كقوة متولدة منه ، سرعة بديهية في الادراك ، وقوة الباعث في النفس ، والرؤية التاريخية على المدى الطويل . ويكون لا شعوريا أولا ثم يراه الانسان وقد تحقق في نفسه وأمامه ، في الواقع وفي الشعور (٢٨٢) .

=
ص ٢٦٠ — ٢٦٤ ، ص ٤٩٠ — ٤٩٣ ، التعديل والتجوير ص ٤ ويرفض الاشاعرة ذلك فيقول الاشعري وزعموا أن القرآن والادلة كلها لطف وخير للمؤمنين وهي عى وشر وبلاء وخزى على الكافرين ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٦ ، الارشاد ص ٥٧ ، الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء فاننا نعلم أن الناس معها أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية . يقال لهم : هذا ينتقص بآمر لا تحصي فاننا نعلم أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان يحكم الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفنا وأنتم لا توجبونه بل نجزم بعدمه ، المواعف ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

(٢٨٢) يثير القدماء عدة مسائل منها : في أن اللطف يكون لطفًا في

=

تلسعا : العوض عن الآلام .

إذا كان الله منزها عن القبائح والشرور والآثام فإذا حدث شيء منها فأنها أصلح للعباد . وإن لم يكن فيها بالأصلح فقد تكون لطفا من الله . وإن صعب الاقتناع بها فقد تكون عن استحقاق . وإن لم تكن عن استحقاق فيجب التعويض عنها حتى يتم أصل العدل وينتفى الجور . فالظلم كله ضرر لا نفع فيه . وإن حق الظلم أن يكون قبيحا . ويقبح الضرر لأنه عبث وإن لم يكن ظلما . فإذا ما حسن الضرر يخرج عن كونه ظلما أو عبثا . وقد يحسن للنفع . قد يكون النفع دون المضرة أو مساويا لها أو زائدا عليها بشبهة أو زائدا عليها بلا شبهة . وكذلك لا يقبح الألم لأنه ضرر بل قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه . والعباد يقدرون على الآلام ولا ينفرون منها بل يقبلونها عن طيب خاطر ما دام فيها نفع أعظم وخير أقصى (٢٨٣) . ولا يوجد من ينكر الآلام ولكن يقع الخلاف في كيفية إثباتها وعلى أى مستوى . هل هى آلام عن استحقاق أو عن عوض ؟ هل هى آلام للأطفال والبهائم أم آلام للبشر فحسب ؟ ولا يمكن الاحتجاج بالآلام على نفى الصانع بحجة أنه لو كان للعالم صانع حكيم لما آلم من لا ذنب له لأن الآلام لا تكون إلا عن استحقاق أو عوض

الشيء في حال وجوده ، في القدر الذى يجب أن يتقدم اللطف وما لا يجب ، وما يجوز وما لا يجوز ، لابد من تقدمه في وقت واحد . ويقسم القدماء اللطف في الوقت الأول والثانى وكأنه التوليد . هل يصح فيها لا يدرك أن يساوى المدرك في كونه لطفا أم لا ؟ في ذكر ما يجوز عليه ومن لا يجوز عليه ، التمكن والطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرة واستحالة ذلك على القديم ، في ذكر ما يعد لطفا وليس هو منه ، وما يعد لطفا وهو خارجا عنه ، التمييز بين التكليف والزيادة على التكليف ، بين العام والخاص ، اللطف ص ٨٠ — ١٠١ .

(٢٨٣) اللطف ص ٢٧١ — ٣٦٥ العدل يراد به الفعل أو الفاعل وهو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه . كل فعل يفعله الفاعل لينتفع به الغير أو ليزره . ومنه الاصطلاح أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل الفبيح ولا يخل به بما هو واجب عليه ، الشرح ص ١٣١ — ١٣٢ .

دفاعاً عن وجود الصانع وحكمته (٢٨٤) . ولا يمكن قبول الآلام بلا استحقاق أو عوض لأنها مستحقة من فاعلها وهو الله كما هو الحال في عقيدة الجبر لأن الآلام نتيجة للحرية والعقل ، تتولد منهما ، وتوجد في أصل العدل بعد أن انبثق من أصل التوحيد (٢٨٥) .

والآلام انسانية خالصة تعبر عن نتيجة الفعل وبذل الجهد وليس شراً كونياً أو كارثة طبيعية مستقلة عن فعل الانسان المتعين ، حربة وعقلاً ، ارادة وإدراكاً . ان اثبات وجود موضوعي للشر والخير معا وقوع في ثنائية كونية ونقل للعالم الشعوري الى العالم الطبيعي كما هو الحال في النظرية الكونية للشر . وقد يبلغ حد التشخيص الى اعتبار الآلام هي النور في مقابل الظلمة مما يكشف عن الجانب الانساني الذي يظهر في الصورة الفنية ، ويؤدي الى القول بفاعلين متساويين في القوة وبالتالي الى الوقوع في الثنائية فتنتهى الوجدانية . الآلام الكونية سوداوية واثبات للشر الانطولوجي في نسيج الكون ، واقفا للحرية بالرصاد ومنازعا لطبيعة الانسان نحو الخير ، وبراءه الاشياء وطهارة النفس . ولا يعنى اثبات الحسن والقبح كصفتين ذاتيتين للأفعال اى اثبات للآلام الكونية فالقبح ليس في الكون والظلم ليس في الطبيعة بل القبح في الافعال الانسانية ، وفي كيفية ممارسة الحرية واعمال العقل . قبح الآلام لنفوس

(٢٨٤) هذا هو موقف الدهرية ، الاصول ص ٢٤ — ٢٤١ ، لو كان لهذا العالم صانع حكيم لا يحسن منه خلق هذه السباغ الضارية الخبيثة والصور القبيحة المستنكرة ، وفي علمنا بوجود هذه الاشياء دليل على أنه لا صانع لها . الشرح ص ٥٠٥ — ٥٠٧ ، اللطف ص ٢٢٧ .

(٢٨٥) الآلام يعتبر حسننا وقبحها بحال فاعلها . فان كان فاعلها القديم يحسن منه سواء كان ظلماً أو اعتباراً وان كان فاعلها الواحد منا لا يحسن . واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء ، الشرح ص ٤٨٣ — ٤٨٥ ، والمجبرة تقول أن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله خلقها فيجب أن تحسن من سائر القبائح ، اللطف ص ٢٨٢ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٣ .

الطبع منها وكراهة النفس لها ان لم تكن عن استحقاق او عن عوض (٢٨٦) .
ليست الآلام فعلا للطبيعة في مقابل فعل الله بل نتيجة لافعال الانسان
الحررة العاقلة (٢٨٧) . يمكن التحقق من الآلام بالاحساس او الادراك .
ولا يعنى ذلك مجرد انطباعات حسية نابغة من الاجتماع والافتراق
لجزئيات العضوية بل ادراك وجودى يهز المتساعر . والآلام ايضا
معانى يدركها العقل ولكنها ليست معانى مجردة بل معانى قائمة بالنفس
تهز الوجدان وتبعث على الفرغ اذا كان ايلام الغير عن استحقاق او عن
الحزن ان كان عن عوض . ليس الادراك ذاتيا يختلف من فرد الى فرد بل
هو ادراك عام موضوعى يعبر عن الطبع ، نفوره واشمئزازه ، استحسانه
واستهجانه . فالعادة والطبع والاحساس البديهي ، كل ذلك يثبت
الآلام نتيجة للافعال الانسانية الحررة العاقلة . مستوى تحليل الآلام
اذن أهم من تحليل الآلام ذاتها . فالآلام ليس ظاهرة مادية كونية مستقلة
عن فعل الانسان الحر العاقل ، وليس مجرد معنى عقلى مجرد لا يهز
المشاعر والوجدان بل هو ادراك نفس وفهم معنى ورؤية واقع واستبصار
تاريخ (٢٨٨) .

(٢٨٦) فصل فى الآلام . اعلم ان للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها
ضل كثير من الناس ، واعتقد بعضهم ان الآلام قبيحة كلها والملاذ حسنة
كلها فاثبتوا لذلك فاعلين لما اعتقدوا ان الفاعل الواحد لا يجوز ان يكون
فاعلا لها جميعا وهم الثنوية ، الشرح ص ٤٨٣ . قالت الثنوية ان الآلام
كلها قبيحة لنفور طبعها ، الشرح ص ٤٨٥ ، من الناس من ذهب فى الآلام
والغوم الى انها يقبحان لذاتهما ونفسهما وأنه محال وجودهما الا قبيحين .
وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوها ، اللطف ص ٢٢٦ ، فى ان الالم
لا يقبح ممن حيث كان الما كما يحكى عن الثنوية ، اللطف ص ٣٥٥ ،
ص ٢٧٩ — ٢٩٢ ، من صار من الثنوية الى ان الآلام والوجاع والغوم
منسوبة الى الظلمة من دون النور ، النهاية ص ٤١٠ ، اللطف ص ٢٩٢ ،
ص ٣٠١ ، ص ٣٣٦ ، ص ٣٦٦ .

(٢٨٧) هذا هو موقف معبر والجاحظ . الآلام فعل الطبيعة لا فعل
الله ، الفصل ج ٣ ص ٨٨ — ٨٩ .

(٢٨٨) الالم ليس وهما بل موجود بالفعل يشعر به كل فرد ومن ثم

١ — هل هناك آلام بلا استحقاق ؟

ليست المسألة قدرة الله على فعل الآلام . فالموضوع ليس القدرة كصفة للذات في أصل التوحيد بل هي الآلام عن استحقاق أو غير استحقاق كموضوع في أصل العدل . صحيح أن الله فاعل كل شيء وقادر على كل شيء في أصل التوحيد ولكن في أصل العدل تبرز الآلام كشر في العالم والله منزّه عن الشرور والقبائح . أن تبرير الشر في العالم بمجرد خضوع الإنسان لقدرة مشخصة هو تخل عن مآسى الإنسان واخضاعه لقوى الشر والعدوان . ولا تقع الآلام ابتداء من واقع التكليف . فالتكليف نعمة قبل أن يكون نقمة ، وفرح قبل أن يكون حزنا ، وسرور قبل أن يكون غما ، وانطلاق قبل أن يكون هماً (٢٨٩) . لذلك تكون الآلام للاستحقاق أو

فإن آلام النفس مضاد للطبيعة وآلام الغير الحاق ضرر به إلا إذا كان عن استحقاق أو عوض . يتقبل الإنسان الألم عن طيبة خاطر في سبيل خير أعظم أو لو كان ألم الخصم مساوياً . « أن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله » (٣ : ١٤٠) ، « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » (٣ : ١٧٢) .

(٢٨٩) يثبت الأشاعرة الله فاعلاً للآلام إذ يصح منه تعالى أن يفعل الآلام وإنها قد تحدث من فعله ، توليدا أو مبتداً نفس الفعل أو جنس الفعل . فالآلام لا تقع من الله على وجه تقبح عليه ، ويشترك مع الأشاعرة القاضي عبد الجبار ، اللطف ص ٣٦٦ — ٣٦٨ ، الآلام على مذهب الأشعرى لا تقع مقدورة لغير الله . وإذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها بل المالك يتصرف في ملكه كما يشاء سواء كان المملوك برياً أو لم يكن برياً ، النهاية ص ٤١ ، هو مالك يفعل ما يشاء ! اللطف ص ٣٩٧ ، والتكليف عند الأشاعرة أنها يحسن ممن لو ابتداً بالآلام لحسن منه ومن قبح منه الابتداء بالآلام من غير استحقاق فليس له تكليف غيره شيئاً إلا أن يكون الله قد أمر بتكليف غيره . الأصول ص ٢٠٩ ، الآلام والملاذات لا تقع مقدورة لغير الله . فإذا وقعت من فعل الله فهي منه حسن سواء وقعت ابتداء أو حدثت منه فسميت جزاء . ولا حاجة عند أهل الحق في تقديرها حسنة إلى تقدير سبق استحقاق عليها أو استيجاز التزام أعواض عليها أو روح أو دفع ضرر موافق عليها بل ما وقع منها فهو من الله حسن لا يعترض عليه في حكمه . واضطربت الآراء على من يلتزم تفويض الأمور إلى الله ، الإرشاد ص ٢٧٣ .

للموعظة ، للفعل الاول كنتيجة له أو للفعل الثانى كمانع منه . وتحدث
الآلام بالرضى والموافقة طبقا للعقل والفهم . هى تجربة بديهية لتحمل
المشاق جلبا لمنافع وخير اعظم . لذلك كان حسن التكليف منوط
بالثواب (٢٩٠) ويكون الاستحقاق فى الدنيا حاضرا ومستقلا ، فى حياة
الانسان المباشرة أو فى امتدادها عند الآخرين (٢٩١) . وبكى أن يكون

(٢٩٠) وهذا هو موقف جمهور المعتزلة . فيبطل القاضى عبد انجبار
القول بان الامراض والاسقام فى دار الدنيا انما يفعلها الله للاستحقاق بل
قد تحدث للنفع ، اللطف من ٤٣٥ — ٤٥٥ ، اختلفت المعتزلة فى الذة
والآلام . منهم من جوز وقوع الآلام تقوم الذة فى الصلاح مقامه ومنهم من
منع ذلك مقالات ج ١ ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ، عند المعتزلة حسن التكليف ،
منوط للتعرض للثواب . وأنكروا ابتداء الله بالآلام ، الاصول ص ٢٠٩ ،
ليأتى المكلف بما أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه . ويكون التذاذ
المكلف بالثواب والعوض المترتبين على فعله أكثر من التذاذ بنفسه التفضل
والكرم ، النهاية ص ٤٠٣ — ٤٠٤ ، النفع والضرر للاستحقاق ، الشرح
ص ٤٩٤ ، يحسن فى عادات الناس العقلاء التزام المشقات لتوقع منافع
زائدة ، الارشاد ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، الغاية ص ٢٢٥ ، الشرح ص ٤٩١ —
٤٩٢ ، اللطف ص ٢٢٧ — ٢٢٩ ، فى أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل
الآلام لدفع ضرر أعظم منه أو للظن وانما يفعل للنفع أو للاستحقاق ،
اللطف ص ٣٦٩ — ٣٧٦ ، فى أنه يحسن منه فعل الآلام للنفع كما يحسن
للاستحقاق ، اللطف ص ٣٧٧ — ٣٨٠ ، فى أن الضرر قد يحسن لكونه
مستحقا ويخرج بذلك من كونه ظلما ، اللطف ص ٣٤٤ — ٣٤٧ ، الشرح
ص ٤٨٦ — ٤٨٧ ، استقباح الآلام من غير سبق جنابة مما يباه العقل .
وإذا اضطر اليه رام الخلاص منه فدل على قبحه ، النهاية ص ٤١٠ —
٤١١ ، الشرح ص ٤٨٩ ، ما اتفقت عليه الفتان على وجوبه (معتزلة
البصرة وبغداد) الثواب على مشاق التكليف والاعواض عن الآلام غير
المستحقة ، الارشاد ص ٢٨٨ ، الغاية ص ٢٣١ ، الابتداء بالآلام من
غير عوض قبيح ولا يحسن أيضا التعويض عليه مع القدرة على التفضيل
بأمثال العوض ، الارشاد ص ٢٧٩ — ٢٨٠ ، اللطف ص ٣٠٢ ، ص ٣٣٠ ،
ص ٣٥٨ .

(٢٩١) ذهب زاهيون الى أن ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان
آخر وينال من الذة ما يقابل تعبها ، وهذا مذهب لا يخفى فساده ، الاقتصاد
ص ٩٤ — ١٩٥ ، الغلاة من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة وقالوا
لا مزيد على تقلب الارواح فى الاجساد على حكم العقاب أو على حكم
الثواب ، الارشاد ص ٢٧٦ ، الآلام تحسن للاستحقاق على ما ذهب اليه

الاستحقاق في هذه الدنيا حاضرا او مستقبلا دون تفضيل في انواع الآلام وكيفية حدوثها . وان حدوث الآلام عن طريق « تناسخ الارواح » مجرد صورة فنية على ان الحياة امتحان وابتلاء وتكليف وان الحياة مستمرة الى الابد في دورات متعاقبة لا فرق بين حياة الانسان في الحاضر وفي المستقبل ، بين عشرينه الاقربين وفي الحضارة والتاريخ . كما تكشف ، عن ان الثواب والعقاب نتيجة للافعال وان الاستحقاق هو قانون العدل وان الحياة قيمة واحدة لا فرق بين الانسان والحيوان الا تفاوت المراتب في الحس والعقل والوعى (٢٩٢) . وقد تكون الآلام موعظة وعبرة . ولكن

أصحاب التناسخ ، اللطف ص ٣٧٩ — ٣٨١ ، ويقول الفوطى ، من أصحاب التناسخ ان الله لم يعرض عليهم في اول أمرهم التكليف بل سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فآخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك الا بعد التكليف والامتحان وانهم ان كلفوا فعصوا واستحقوا العقاب فأدوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ ، وعند أبى مسلم الخراساني ايضا من أصحاب التناسخ خلق الله الارواح وكلفها . منها من علم انه يطيعه ومنها من علم انه يعصيه . والعصاة عصوه ابتداء فلو قبل بالنسخ والمسح في الاجساد المختلفة على مقادير ذنوبهم ، الفرق ص ٢٧٦ ، ويقول أحمد بن أيوب بن بانوش من الفرقة نفسها ان الله خلق الخلق دفعة واحدة . خلق أولا الاجزاء المقدرة ، وهي اجزاء حية عاقلة ، سوى الله بينها دون تفضيل ثم خبرهم بين الامتحان لان منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل وبين التفضيل . منهم من اختار الامتحان في الدنيا فطاع البعض وعصى البعض . ثم توالوا في أشخاص آخرين وذلك دون تكليف ، البهائم ، ثم تستحق البهائم من الذبح والتسخير وتعاد الى التكليف ثانية ، الفرق ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

(٢٩٢) وتقول غلاة الرافضة أيضا بتناسخ الارواح . فالحرب لا يبدأ بالآلام الا عن استحقاق سابق ولا يحسن الا بالآلام للتعويض عليه ولا لجلب نفع به ، الارشاد ص ٢٧٥ ، وتقول القرامطة من الروافض ان العذاب هو الابرأض والفقر والآلام والانصب وما تتأذى به النفوس . وهذا عندهم الثواب والعقاب على الاعمال ، التنبيه ص ٢١ ، وغلاة الروافض طوائف . منها من يقول (أ) ان الرب ابتداء تعليق الارواح وأن تضمن ذلك الزام مشقات وآلام (ب) لم يبتدأ الله بتكليف ولكن فوض الخيرة الى الارواح فالتزموا التكليف من تلقاء أنفسهم منهم من وفى بما التزم وأداه ومنهم من تعدها (ج) كلف الرب الارواح من ابتداء الفطرة بما لا مشقة فيه ثم خالف من خالف وفى من وفى الارشاد ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، التنبيه ص ٢٨٠ .

٢٨١ ، الاصول ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

ينزل الإشكال ، عظة وعبرة لمن ، للذات أو للآخر ؟ فان كان للذات فهذا هو التسليم عن طريق المحاولة والخطأ فالحياة امتحان . وان كان للآخر فلماذا تكون الام البعض عظة للآخرين فيستفيد الآخر على حساب الذات ؟ يمكن ذلك ضمن تجارب البشر الجماعية التي يكون الانسان جزءا منها وليس مجرد متفرج على مآسى الآخرين . المهم ان تكون العبرة للبشر ، للذات أو للآخر وليس تبريرا للآلام في العالم دفاعا عن ارادة شخصية ضد وجود الانسان وحياته وحقه في ان يؤسسها على الحياة والعقل (٢٩٣) .

٢ . هل هناك آلام بلا عوض ؟

فإذا لم تكن الآلام عن استحقاق فانها تكون ضرورة بالعوض . فإلله لا يتفضل بالآلام ولا يبدا الشر . الآلام نتيجة للأفعال وليست مقدمة لها . وإذا لا يجوز العوض على مالك كل شيء ، بل ان ذلك أوفى للعوض . فإلله لا يملك لكل شيء ، قادر على البذل والاستبدال في ملكه . وهل مالك كل شيء حر التصرف في ملكه دون قانون ؟ وهل من سمات الملك الاضرار بالملوك ام نفسه ؟ ان وجوب العوض في العالم ليس تقييدا للقديرة الشخصية بقدر ما هو غيم للعالم واحكام لوقائعه ، بل ان الشريعة نفسها تقوم على العوض . فالتائب الذي اقيم عليه الحد له عوض عند الله ان لم يكن له عوض عند الامام . وعلى هذا النحو يتصل التوحيد بالفضيلة ، والعقيدة بالشريعة وتسود الى علم الاصول وحدته ، أصيل الدين وادول الفقه . ولا يرجع العوض الى التفضل ابتداء بل الى معنى وحكمة وهي رضا النفس وثقتها بالفعل وتصديقها لقوانين العدل

(٢٩٣) قال بعض المعتزلة ان الله خالق من يكفر ومن يعلم انه يخلده في النار لمعطل بذلك الملائكة وحوار العين ! الفصل ج ٣ ص ٨٥ — ٨٧ ، والموعظة لا تكون بخلق واحد بل بكثير ، الفصل ج ٣ ص ٩٠ — ٩١ ، العوض لا يكون زائدا عن الآلام الا لاعطاء عبرة للآخرين ، المواقف ص ٣٣٠ .

والاستحقاق . فكما لا تقع الآلام ابتداء فكذا لا تقع الاعواض ابتداء (٢٩٤) .
ولا تفعل الآلام من أجل العوض ابتداء لان الآلام نتيجة الفعل والجهـد .
وليس وسيلة للحصول على العوض . والا كان الانسان كمن يسـدب
الام لنفسه او يقطع اصبعه او يده ابتداء بلا مبرر كي يحصل على العوض .
فالآلام نتيجة الافعال والتعويض عنها تأكيد على الافعال . فكل شيء له
معنى ولا يوجد عوض كمجرد تعويض قانونى صورى عن خسارة مادة
بلا فعل او جهد (٢٩٥) . لا يعنى التعويض تبادل منافع او ايجاد ميزان
بين مكسب وخسارة بل يعنى التخلّى عن لذة في سبيل سعادة أو عن
نفع اقل في سبيل نفع أكثر . لا يعنى العوض مساواة كمية بين مقدار

(٢٩٤) هذا هو موقف الاشاعرة وبعض المعتزلة مثل القاضى
عبد الجبار وعباد الصيرفى ، وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض
وجناية ، الاقتصاد ص ٨٣ ، فى أنه لا يجب للعبد على الله شيء . واذا
اصابه ألم ومثقة فانه لا يستحق العوض من الله ، المسائل الخمسون
ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، فصل فى الآلام والعوض واحكامه ، الشرح ص ٢٩٩ —
٦٠٨ ، وعند عباد الصيرفى الآلام تحس بمحض الاعتبار من غير تقدير
تعويض عليها ، الارشاد ص ٢٧٧ اللطف ص ٢٢٧ . وذلك لحجتين
(١) احدنا يستحق ما يستحقه ثوابا او عوضا بفعل نفسه ، والايلام من
فعل الله فلا يجوز أن يستحق عليها عوضا (ب) لو حسن من الله الايلام
للعوض لحسن منا ، الشرح ص ٤٩٠ — ٤٩١ .

(٢٩٥) اختلف الجبائى مع ابنه فى فعل الالم للعوض . فقال يجوز
ابتداء لأجل العوض عليه ألم الاطفال . وقال ابنه انما يحسن ذلك بشرط
العوض والاعتبار جميعا . ومذهب الجبائى يقوم على اصلين (١) التفضل
بالاعواض ولكن العوض على ألم متقدم (ب) العوض مستحق والتفضل
غير مستحق . وقال ابنه يحسن الابتداء بمثل العوض متفضلا . فبينما قال
أبو على يحسن الالم من الله لمجرد العوض بصفة لا يجوز التفضل ولا الابتداء
بمثله فان أبا هاشم قال انه لابد فيه من غرض وهو الاعتبار وهو الصحيح
كالتعويض عن الآلام واجب ، لان الله لا يؤلنا من غير رضانا ، الشرح
ص ٤٩٢ — ٤٩٣ ، اللطف ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، الارشاد ص ٤٩٠ —
٤٩١ ، عند أبى على الآلام تحسن من الله للاعواض وان لم يكن فيها مصلحة
او اعتبار . اللطف ص ٢٢٧ .

الآلم ومقدار العوض من حاسب ماهر يملك كل شيء ويقدر على كل شيء ، بل العوض هو النتيجة الايجابية للآلم اما لبذل الجهد من جديد أو لتعويض الوعى أو لمعرفة الاخطار أو لكسب الزمان (٢٩٦) .

يثبت العوض اذن عن الآلم ان غاب الاستحقاق حتى يستطیع الانسان ان يعيش في عالم يحكمه القانون ويدركه العقل دفاعا عن حقوقه ضد مظاهر الظلم والطغيان . تقع الآلم اما للنفس أو للغير . وتكون حسنة اذا كانت عن استحقاق أو عوض وتبيحة ان لم تكن عن استحقاق أو عوض . في الحالة الاولى يكون العدل ، وفي الثانية يكون الظلم (٢٩٧) . يصح الآلم للنفع والا وجب العوض . وتصح الآلم استحقاقا أو امتحانا ، الاولى للمعقوبة والثانية لتقوية النفس وتشد العزيمة (٢٩٨) . وقد يقع

(٢٩٦) العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والاحلال . ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكن يطرد وينعكس ويشمل ويعم ، الشرح ص ٤٩٤ .

(٢٩٧) هذا هو موقف المعتزلة اذ يوجبون اللطف والعوض والثواب ، المحصل ص ١٤٧ — ١٤٨ ، انكروا من الله ابتداء بايلا لا على شرط ضمان العوض عليه ، الاصول ص ٢٠٩ ، واستدلوا على العوض عن الآلم بان تركه قبيح لانه ظلم ، شرح الدواني ص ١٩٢ — ١٩٣ ، النهاية ص ١١١ ، يقول القاضي عبد الجبار : في الآلم الحاصلة من جهتنا . ما يفعله الواحد من الآلم لا يخلو اما ان يفعله بنفسه أو بغيره . وان كان مفعولا بنفسه فلما ان يكون حسنا أو قبيحا . فان كان قبيحا لم يستحق عليه العوض اصلا لا على الله ولا على غيره . وان كان حسنا فعلى ضربين (ا) ما يستحق عليه العوض . (ب) ما لا يستحق عليه العوض . وان كان مفعولا بغيره فلما ان يكون قبيحا أو حسنا ، واذا كان قبيحا فانه يكون ظلما ، وان كان حسنا فعلى ضربين (ا) ان يستحق عليه العوض (ب) الا يستحق عليه العوض ، الشرح ص ٥٠١ — ٥٠٢ ، الاصول ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٢٩٨) يعرض القاضي عبد الجبار كثيرا من مسائل اللطف مثلا : يصح منه تعالى الآلم للنفع وما يتصل بذلك من اثبات العوض ، اللطف ص ٣٨٧ — ٤٠٤ ، وعند أبي على الامراض الواقعة بالكافر اما عقوبة أو محنة . وعند أبي هاشم هي محنة والمطلوب الصبر والرضا ، اللطف ص ٤٣١ — ٤٣٦ .

العوض من الله الى الانسان اذا ما ابتدأ بالآلام . فيحدث العوض في الحال او في المال ، في الدنيا وفي الآخرة ، انتصافا للمظلوم من الظالم (٢٩٩) . وقد يقع العوض من الانسان الى الانسان في الحال او في المال فتجب عليه الكفارة والدية . وذلك يدل على أن مفهوم العوض فقهي خالص اى انساني صرف يفرض نفسه على العقيدة وكأن اصول الفقه هو اساس اصول الدين ، وكأن الشريعة تفرض نفسها على العقيدة ، وكأن العمل يفرض نفسه على النظر (٣٠٠) . يكون العوض اذن جزاء عن ألم سببه الله للانسان او يكون العوض جزاء ألم سببه الانسان للانسان وذلك بأخذ حسنات منه . فان لم تكن له حسنات فترفع منه السيئات بما يوازى الحسنات . وقد يثير هذا العوض عدة اشكالات منها : هل يكون العوض في الدنيا أم في « الآخرة » ؟ وتسهل الاجابة عليه بأن العوض يكون في الدنيا لان الآخرة لم تثبت بعد لانها من السمعيات ، وما زلنا في العقليات في اصولي التوحيد والعدل . ولكن استبقا بيكن في

(٢٩٩) يحدد القاضي عبد الجبار بعض مسائل العوض من الله مثل : ما يحدثه الله من المضار وان لم تكن آلاما وأمراضا ، ما يلزم به العوض على الله من الآلام وان كانت من فعل غيره ، فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله ، فيما يجب به العوض على الله من الآلام لانه وقع بأمره أو بإباحته ، في أنه بالتمكين من المضرة لم يتضمن الاعواض وان العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه ، اللطف ص ٤٣٥ - ٤٥٤ وكذلك : في أن العوض لا يحبط بالعقاب ، في أنه ينتصف للمظلوم في الآخر وان ذلك واجب في الحكمة ، في بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للمظلوم من الظالم ، اللطف ص ٥٢٤ - ٥٣١ . في أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام والأمراض ، هل يصح منه تعالى الانتصاف بالفضل أو لا يصح الا المستحق ، في أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب وانما يقع بنقل الاعواض لان من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل ، اللطف ص ٥٣٨ - ٥٤٦ .

(٣٠٠) كما يحدد بعض مسائل العوض الانساني كالآتي : العوض على ضريين (أ) لا يفعل الفعل له (ب) يحسن اذا فعل لاجله ، في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد ، في بيان الوجه الذي يلزم العبد العوض في فعل الضارب ، في بيان الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وان لم يكن من فعله ، اللطف ص ٤٧٠ - ٥٠٤ .

« الآخرة » قياسا للغائب على الشاهد . ومنها أيضا ان العوض لا يحبط بالذنوب كالثواب لانه عوض عن آلام الا في الحساب الكلى بناء على رغبة الانسان في التنازل عنه في « الآخرة » . ومنها ان العوض لاحق للآلام وليس سابقا عليها فلا يعطى ابتداء . لا يؤلم الانسان ليعوض بل يحدث الالم لا عن قصد كنتيجة طبيعية للفعل القصدى (٣٠١) . وقد يتفضل حساب العوض كما طبقا للزمان اى مدة الالم وشدته ونوعه ، فالعوض المنقطع هو العوض المرئى المباشر نتيجة للجهد في مقابل العوض الدائم الذى ينتج من مصير حياة بأسرها . ويدل على ذلك النظر الى العوض فى الشاهد (٣٠٢) . وقد يكون العوض على ابعاض

(٣٠١) العوض عن الآلام : قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة لم يجب على الله عوضه والا فان كان الايلام من الله وجب العوض وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات أخذت من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لابلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما حرق المؤلم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى ايلامه . واشكالات ذلك هي (أ) قالت طائفة جاز ان يكون العوض فى الدنيا وقال آخرون بل يجب ان يكون فى الآخرة كالثواب (ب) هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع ؟ (ج) هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط بالثواب ؟ (د) هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق لم أم لا ؟ (هـ) على الجواز هل يؤلم بعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء مخالفا للحكمة ؟ (و) على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصبر ذلك عبرة له تزجره عن القبيح ؟
المواقف ص ٣٣٠ .

(٣٠٢) العوض منقطع غير دائم ، الملل ج ١ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبى هاشم وهو الصحيح خلاف ما يقول ابو على وابو الهذيل وقوم من البغدادية . ويحكى عن صاحب الكافي انه قال يستحق على طريق الدوام ، اللطف ص ٣٩٤ ، الشرح ص ٤٩٤ — ٤٩٦ ، ص ٥٠٨ — ٥١٩ ، وللمخالف عدة شبه منها (أ) القول بانقطاعه يدخل فى القول بدوامه (ب) لو لم يكن العوض دائما لكان لا يجوز ان يؤخره الى الآخرة (ج) لابد ان يثبت فى الالم الاعتبار والعوض والنفع بالاعتبار مستحق دائما وكذلك العوض (د) لو لم يصح دائما لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة ، الشرح ص ٤٩٦ — ٤٩٩ ، وايضا من ضمن الاشكالات السابقة ، هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع ؟
المواقف ص ٣٣٠ .

الاجسام مثل اليد والرجل بين المؤمن والكافر (٣.٣) . وقد يصح العوض ماديا صرفا وليس معنويا فحسب ، في الاشياء وليس في الاعمال ويتحول الامر كله الى فقه ، ويتحول العوض الى تعويض ، وله مدة إما انتظارا أو فوريا وكأنه تعويض قانونى عن اضرار في حادثة طريق (٣.٤) . وهو تصور قانونى للعدل ، حسابى كمى لا مكان فيه للاعذار أو العفو ، مجرد علاقة بين طرفين ، ما يجب عليه التعويض وما يجب له التعويض ، علاقة بين المكلف والمكلف وكيفية ائصال العوض ومقداره (٣.٥) . صحيح أن العوض يعنى انتصار الخير في النهاية ، وتطابق نتائج الاعمال مع مقدماتها وأنه لا مكان للظلم في العالم ، وأن البرىء المظلوم ينال براءته والظالم المذنب ينال عقوبته . انما المهم أن يأتى التعويض من داخل الفعل وينبته وتكوينه في الفرد وفي الجماعة وفي التاريخ وليس من خارجه تشخيصا له واعتمادا على قدرة مشخصة اكبر خارج التاريخ . والمهم أيضا ألا ينتهى العوض كما هو الحال في الصلاح والاصلاح واللفظ والالطاف الى قبول الآلام وتبرير الشر على أمل العوض في الحال أو في

(٣.٣) اختلفوا في الاعضاء المقطوعة . قال الاصحاب وعباد بن سليمان مردودة ، مقالات ج ١ ص ٢٩١ — ١٩٢ ، واختلفت المعتزلة فيما قطعت يده وهو مؤمن ثم كسر وهن قطعت يده وهو كافر ثم آمن (أ) يبذل بأخرى (الكعبى) (ب) يبذل يدا بعينها أو ابدالها (أبو هاشم ، الكرامية ، المازنى) (ج) توصل ، وتعاد أصل البنية ، (بعض الكرامية) ، الاصول ص ٢٦١ — ٢٦٢ .

(٣.٤) ينكر القاضى عبد الجبار عدة مسائل من هذا النوع منها : في هبة الاعواض والابرء منها وما يصح ذلك فيه وما لا يصح ، في تأخير دفع الاعواض ؟ هل تجب الزيادة في العوض أم لا ؟ وعند أبى على تجب الزيادة في حال التأخير كالغرامة ! في بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وازالة الاملاك ، فيها يجب عن الاعواض بقطع النافع والمنفع منها ، في ذكر الاملاك التى لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم ، في وجوب الاعواض في اتلاف ما طريقه الاجتهاد ، اختلفوا في الاعضاء المقطوعة . ن الانسان . قال أصحابنا انها في الآخرة مردودة واختلفت القدرية وقال عباد مثل قولنا ! اللطف ص ٥٣٢ — ٥٣٧ ، ص ٥٤٧ — ٥٦٨ .

(٣.٥) الشرح ص ٤٨٥ — ٤٨٦ ، ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، اللطف ص ٥٢٠ — ٥٢٣ .

المال ويطول الانتظار ، وعمر الانسان في النهاية أقصر بكثير من عمر التاريخ ، فموت حسرة مع ايمان قوى بعدالة السماء التي لم تتحقق بعد في حياته على الارض .

٣ — هل يمكن ايلام الاطفال ؟

ليس الموضوع هو اثبات قدرة الله فאלله قادر على كل شيء ولكن الموضوع هو العدل اى مصالح العباد ضد الظلم والجور والفساد . فقد انبثق العدل من التوحيد وخرج الانسان المتعين من الانسان الكامل . وحتى لو كان الامر يتعلق بقدرة الله فهل تثبت ابتداء من ايلام الاطفال وهم لا يقدرون على شيء ؟ وهل يتساوى الطرفان الله والطفل ؟ (٣٠٦) واثبات آلام الاطفال موضوع لعلوم الجسم أو علم النفس أو التربية وليس موضوعا لاهوتيا تأمليا اذا كان المقصود اثبات الآلام على المستوى الطبيعى النفسى الجسمى . وحتى في هذا المستوى لا يخلو الامر من اسقاط الانسان احساسه بالآلام على الاطفال . فالاسقاط قائم سواء

(٣٠٦) وعند الاشاعرة ايلام الاطفال في الدنيا عدل من الله وليس بعقاب لهم على شيء ، الاصول ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، لا يجب على الله شيء . وما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب به فهو عدل منه . ويجب على العبد ما يوجبه الله عليه ، ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب الشيء بل جميع الاحكام المتعلقة بالتكليف متلقة من قضية الشرع ووجوب السمع ، لم الأدلة ص ١٠٨ ، ايلام البريء من الاطفال والمجانين همقدور . ولا يجب على الله الثواب ، فالله مالك كل شيء ولا يتصور فيما يملك ظلما ، الاقتصاد ص ٩٤ — ٩٠ ، الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل ذلك كان عدلا منه ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠٠ ، أمرهم الى الله ان شاء عذبهم وان شاء فعل بهم ما اراد ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، وقد قيل في ذلك شعرا .

الم يروا ايلامه الاطفالا وشبهها فحازر المحالا
واوئسع الاطفال في الآلام ونحوها وليس بالكلام

الجوهرة ص ١٣

وذلك لانه لا يجب عليه فعل الصالح والاصلاح ، الوسيلة ص ٥٦ ، الله يؤلم الاطفال في الآخرة ، وخلقهم مع علمه بكفرهم ، لا يقبح منه شيء ان يعذب المؤمنين ويدخل الكافرين الجنان ، اللمع ص ١١٦ — ١٧ .

على المستوى اللاهوتى أو على المتوى الطبيعى وكان الآلام لا يمكن أن تدرك الا على المستوى الانسانى . بل ويتدخل المستوى اللاهوتى فى المستوى الطبيعى حتى لا تكون الآلام بفعل الخلقة والطبع وتقوم على الاسباب والمسببات (٣٠٧) . وقد يكون نفى الآلام رد فعل طبيعى لاثبات العدل . فالاطفال لا تتألم لان الآلام عقاب ، وعقاب الاطفال ظلم ما داموا ليسوا مكلفين . التكليف مشروط بالعقل والبلوغ والاطفال والمجانين دون ذلك بل قد تتحول آلام الاطفال الى لذات من فرط العدل (٣٠٨) . والحقيقة انه لا يجوز ايلام الاطفال فهم تحت سن البلوغ ، والبلوغ شرط التكليف . فكيف يحاسب الطفل وهو لم يصل بعد الى مرحلة البلوغ ؟ كيف يكون مسؤولا عن نفسه وعن غيره وهو ما زال دون حرية الاختيار ؟ ان الآلام لا تكون الا عن استحقاق ، والاطفال لا يستحقون الآلام لانها نتيجة الانفعال الحرة العاقلة وافعال الاطفال ليست كذلك . ولا يفرق فى ذلك بين اطفال المؤمنين واطفال الكافرين . وأين تكافؤ الفرص والمساواة فى العدل بين طفل المؤمن وطفل الكافر حين يثاب الاول بطاعة آبائه ويعاقب الثانى بعصيان آبائه ؟ اليس ذلك ضد المسؤولية الفردية والتكليف الفردى ؟ وماذا لو قال طفل الكافر كما هو الحال فى قصة الاخوة الثلاثة

(٣٠٧) عند القاضي عبد الجبار يجوز الالم على الحى لان الحى منافر بالطبع منه لا لكونه عاقلا فالآلام لا يحتاج الى كمال العقل ، اللطف ص ٣٨٢ — ٣٨٦ ، وهو ايضا رأى الروافض الذى يجمع بين الآلام اللاهوتى والآلام الجسمانى . وهو على ثلاثة أقوال (أ) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعل الله بايجاب الخلقة (ب) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعل الله لا بايجاب الخلقة ولكن باختراعهم (ج) الاطفال يتألمون فى الدنيا بفعل الله ومنها ما هو بفعل غيره باختراع لا بسبب . يوجبه ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٣٠٨) عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد الاطفال لا يتألمون فى المهد ، ولو قطعوا وفصلوا . ويجوز أن يكون الله لذهم عندما يضربون ويقطعون ، مقالات ج ١ ص ٢١٧ ، الفرق ص ٢١٣ ، اعتقادات ، ص ٦٩ ، وهو ايضا قول عبد الله بن عيسى من الخوارج تلميذ الاول ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ — ٣٣ ، اللطف ص ٣٨٢ — ٣٨٦ ، الشرح ص ٤٨٥ ، الارشاد ص ٢٧٤ — ٢٧٩ .

لو كنت عشت لكنت قد آمنت . وما الضامن اذا ما عاش طفل المؤمن الا يكفر (٣٠٩) ؟

لا يؤخذ الطفل اذن بجريرة ابيه « واذا المؤودة سئلت باى ذنب قتلت » (٨ : ٨) وكيف يمكن ايلام الاطفال موعظة لآبائهم ؟ ولماذا يتالم الاطفال ويتعظ الآباء ؟ وهل موعظة الآباء لابد ان تكون على حساب اطفالهم ؟ وهل يتعظ الآباء بعذاب اطفالهم ام يتالمون لآلامهم ويكفرون اذا كانت آلامهم بغير جريرة او ذنب ؟ (٣١٠) وكيف تكون آلام الاطفال عبرة للبالغين ؟ هم يتالمون وغيرهم يعتبرون ! وهل يكون الطفل عبرة للبالغ ولا يكون البالغ عبرة للبالغ ؟ وكيف يتوب الاطفال وكيف يتالمون ليثاب الآباء ؟ وكيف يوضع الاطفال فى النار وكأن الله يفرح بآلامهم ؟ ويتحول المطلق الى صادى كبير ينعم بعذاب الآخرين او الى متسلط قاهر يفعل بلا قانون باسم السلطة المطلقة تفعل الشرور فى العالم ونجد فى ذلك

(٣٠٩) هذا هو موقف المعتزلة . فالآلام الحالة بالاطفال تحسن لانها تكون مستحقة على سوابق او ان يقضى بها دفع ضرر اهم منها او ان يجتنب بها نفع موف عليها برتبة ، الارشاد ص ٢٧٦ ، وقد اجمعت المعتزلة على ان الله لا يجوز ان يؤلم الاطفال فى الآخرة ولا يجوز ان يعذبهم ، مقالات ج ١ ص ٢٩٣ ، وعند بشر ان الله قادر على تعذيب الطفل ولو فعل كان ظالما اياه الا انه يستحسن الا يقال فى حقه بل يقال لو فعل ذلك كان الطفل بالغا عاقلا عاصيا بمعصية ارتكبها مستحقا للعقاب المثل ج ١ ص ٩٧ ، ان الله وان كان قادرا على تعذيب الطفل . فلو عذبه لكان بالغا كافرا مستحقا للعذاب ، التعديل والتجويز ص ١٢٨ ، الآلام لا تحسن الا مستحقة بما فيها آلام الاطفال ، ان الله يقدر على تعذيب الطفل ظلما له فى تعذيبه فانه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغا يستحق العذاب ، الفرق ص ١٥٨ ، ص ٢٠ ، المثل ج ٢ ص ٤٢ ، المثل ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ .

(٣١٠) قال البعض : فعل ذلك بالاطفال ليؤجر مذنبا او غير مذنبي ، وكيف يمكن ان يؤذى من لا ذنب له ليؤجر مذنبا او غير مذنبي ؟ الفصل ج ٣ ص ٨٧ ، الاصل ايلام الاطفال وحكمة ذلك حصول الثواب عليه لابيهم لان ذلك من المصائب التى يثاب عليها ، التحفة ص ١٣ ، وعند بعض المعتزلة يؤلمهم الله عبرة للبالغين ثم يعوضهم والا كان ايلامهم ظلما ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ .

حكمة بالغه (٣١١) ! مع ان صوة الاطفال في الآداب الشعبية نموذج البراءة والصدق ، والطهارة والخير الفطرى . وتلك ايضا صورتهم في النقل أنهم مع الانبياء في الجنة . وقد كان الانبياء يحبون الاطفال ، يلعبون معهم ، ويرون فيهم الايمان الطبيعى . بل ان علاقة الله بالانسان تصور دائما على أنها علاقة الام بطفلها ، علاقة حنان وعطف ورعاية وحب . وطالما افتدى الآباء أطفالهم منعا لهم من الايذاء والايذاء . فالاطفال كلهم في الجنة لا فرق بين اطفال المؤمنين وأطفال المشركين (٣١٢) . واذا ما تالم الاطفال يجب لهم العوض : ولكن مهما كان من عوض هل يجازى العوض عن الآلام ؟ وأيها افضل : آلام بعوض أو لا آلام على الاطلاق ؟ (٣١٣) وكيف تكون روح الاطفال عقابا لارواح الكبار اذا ما تناسخت الارواح ؟ إنه لنعيم أن تتحول روح الظالم الى روح طفل فخر بها ادرك براءة

(٣١١) يقول الاشعري أن الله ألمهم في الدنيا بالامراض والجذام وقطع الايدي والارجل . وقيل في الخبر أن الاطفال تؤجج لهم النار يوم القيامة ثم يقال لهم اقتحموها فمن اقتحمها ادخل الجنة ومن لم يقتحمها ادخل النار ، وقيل في الاطفال وروى عن النبى أن بنى اسماعيل في النار ، الابانة ص ٥٣ .

(٣١٢) عند المعتزلة اطفال بن آدم اولاد المشركين واولاد المسلمين في الجنة دون عذاب ولا تقرير تكليف ، الفصل ج ٣ ص ٩١ — ٩٢ .

(٣١٣) الامواض النازلة بهم لا يستحق العقوبة من المكلفين أو لغير المكلفين من الاطفال ليست لطفا عند أبى على . وعند أبى هاشم لابد من عوض ، اللطف ص ١٠٤ — ١٠٥ ، اختلفت المعتزلة في ايلام الاطفال غالبهم يرى أن الله يؤلمهم لا لعة ولم يقولوا بعوضهم عن ايلامهم وأنكروا تعذيبهم في الآخرة . وعند أصحاب اللطف ألمهم ليعوضهم وقد يكون الاصلح العوض من غير ألم ، اليس عليه أن يفعل الاصلح ؟ مقالات ج ١ ص ١٩٢ ، كما اختلفت المعتزلة حول جواز ابتداء الله الاطفال بمثل العوض من غير ألم على مقالين بين النفى والاثبات ، مقالات ج ١ ص ٢٩٣ ، كما اختلفوا في العوض الذى يستحق الاطفال هل هو عوض دائم أم منقطع ؟ مقالات ج ١ ص ٢٩٣ .

الاطفال (٣١٤) .

٤ — هل يجوز ايلام البهائم ؟

ولما كان الايلام واقعا على كل كائن حتى لنفور الطبع منه فان الايلام يمتد من الانسان بالغاً كان أم طفلاً الى الحيوان . وكما صعب تحديد ايلام الاطفال دون اسقاط انساني فالا صعب تحديد ايلام الحيوان دون اسقاط انساني كذلك . والمواقف واحدة . فكما يجوز ايلام الاطفال بلا استحقاق أو عوض لان الله مالك كل شيء ولا يجب عليه شيء فالاولى جواز ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض لنفس السبب (٣١٥) . ولا توجد اعراض ابتداء عن كون الحيوان حيواناً وعدم كونه انساناً لان الاعراض نتيجة للآلام وليست سابقة عليها . وأن اعتراض الحيوان على وضعه كحيوان وتفضيل وضع الانسان يفترض وعياً وعقلاً وحرية وهو ما لا يتوافر في الحيوان . ولما كان الاسقاط الانساني هو أساس الادراك فيستحيل ايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض بصرف النظر عن كمال العقل

(٣١٤) عند احمد بن حابط البصري والفضل الحربي وكلاهما من تلاميذ النظام ارواح الاطفال كانت في اجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركبت في اجساد الاطفال لتؤلم عقوبة لها ، الفصل ج ٣ ص ٨٨ ، وعند المعتزلة واصحاب التناسخ لا تستحسن الآلام في الطفل اذا كانت عقوبة ، اللطف ص ٤٠٦ .

(٣١٥) عند الاشاعرة الله قادر على ايلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب ، الاقتصاد ص ٩٤ — ٩٥ ، قالوا ايضاً في تعويض البهائم في الآخرة ان الآلام النية لحقت بالبهائم والاطفال والمجانين عدل من الله وليس واجبا عليه تعويضها على ما نالها في الدنيا من الآلام فان انعم الله في الآخرة نعماً كانت فضلاً منه ، الاصول ص ٢٤٠ ، الفصل ج ٣ ص ٨٩ ، وعند الاشعري يقوم الله بتسخير الحيوان بعضه لبعض والانعام على بعضهم دون البعض بلا استحقاق أو عوض ، الجمع ص ١١٦ — ١١٧ ، ويشترك في ذلك القاضي عبد الجبار في ان عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن عقل له لا يجب على الله ، اللطف ص ٤٧٥ — ٤٨٨ .

وشرط التكليف (٣١٦) . وهى نظرة انسانية عادلة تسقط على الحيوان وتفيد الرفق بالحيوان ، وهو توجه شرعى . وقد يبلغ تقديس الحياة والرسالة والعدل الى درجة اعتبار كل شىء حتى الجهاد وكأنه مكلف يستحق الثواب والعقاب (٣١٧) . ومع ذلك يظل التكليف انسانيا خالصا ، مشروطا بالحرية والعقل . بل يكون كل شىء فى الطبيعة بها فى ذلك الحيوان مسخرا للانسان . لذلك جاز ذبح الحيوان وركوبه وكما اباحت الشريعة . وادراكا لهذا الاسقاط وتغادبا له قد يثبت الايلام دون حسن أو قبح مثل آلام الدواء والعلاج بالرغم من كون ذلك نافعا وبالتالي يكون حسنا (٣١٨) .

(٣١٦) هذا هو موقف المعتزلة والبراهمة . فايلام الحيوان بلا استحقاق أو عوض محال لانه قبيح . كل بقعة وبرغوث أو ذى بعرك أو صدمة فان الله يجب أن يحشره ويثيبه عليه بثواب . وان تعويض البهائم على ما نالها فى الدنيا من الآلام واجب على الله فى الآخرة ، حسن منه ايلامها للعوض المضمون لها فى الآخرة كالطبيب يولد المريض ليوصله بذلك الايلام الى نفع أعظم منه ، الاصول ص ٢٤٠ ، انما حسنت آلام البهائم لان الرب سيعوضها عليها فى دار الثواب ما يربى ويزيد على ما نالها من الآلام . ثم صار معظمها الى أن العوض الملتزم على الآلام احط رتبة من الثواب الملتزم على التكليف . الارشاد ص ٢٧٦ ، اباح الله اكل الحيوان وذبحه ثم يعوضه على ذلك . وهذا احسن منه ، الفصل ج ٣ ص ٣ — ٨ — ٨٤ ، ص ٨٩ ، فان قيل كيف يستحق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل ؟ قيل : ان كمال العقل غير معتبر فى ذلك لانه جارى مجرى أروش الجنائيات ، الشرح ص ٥٠٣ .

(٣١٧) عند غلاة الروافض جملة البهائم مكلفة ، عالة بما يجرى عليها من الآلام عذابا وعقابا ولو لم تعلم ذلك لما كانت الآلام زاجرة لها عن العودة الى أمثال ما غارقت . وصار بعضهم الى أن لكل جنس من اجناس الحيوانات نبيا منبعثا الى آحاد الجنس . وذهب آخرون الى انه ليس فى الموجودات جناد وان جملة ما يتخيلها الناس جمادات احياء ذوات ارواح معينة ، الارشاد ص ٢٧٥ ، وقد رفض الجوينى ذلك ، اعتمادا على الضرورة والعقل ، الارشاد ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

(٣١٨) يثبت الآمدى ايلام الحيوان وينكر حسنه أو قبحه ، الغاية ص ٢٤٥ .

عاشرا : خاتمة ، أين الانسان ؟

بالرغم من غياب الانسان كمبحث مستقل في علم أسول الدين وحضوره كائنسان مغترب فيه ، كائنسان في أصل التوحيد وكائنسان متعين في أصل الوحي ، كذات وصفات في التوحيد ، وكحصرية وعقل في العدل الا أنه يظهر أحيانا كموضوع جزئي في كتب المقالات وفي الموضوعات الطبيعية وكان الانسان ظاهرة طبيعية ، وكأنه شيء وليس انسانا (٢٢١) .

ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وزعم أن جميع أنواع الحيوان محتبل للتكليف . لما كلفهم الله في الدار التي خلقهم فيها شكره فطاعه البعض وعصاه البعض من أطاعه أقصره في دار النعيم ومن عصاه أخرجته إلى النار . ومن أطاعه وعصاه أتى به إلى الدنيا في هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والذات والآلام في صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات . من كانت معاصيه أقل كانت صورته في الدنيا أحسن ومن كانت طاعاته أقل كانت صورته أقبح . يتكرر الروح في هذه الدنيا في قوالب وصورة مختلفة وعلى قدر طاعاته وذنوبه تكون درجته بين الانسانية والبهيمية . يرسل الله رسلا إلى كل نوع من الحيوانات ! الفرق ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، الملل ج ١ ص ٩٢ — ٩٣ ، الشرح ص ٤٨٥ ، اللطف ص ٢٢٦ ، ويقول أصحاب التناسخ والبكرية بوحدة الصورة أي أن أناسا كانوا في قالب آخر فعصوا الله فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم ، انظر نقد المذهب في اللطف ص ٣٨٧ ، الشرح ص ٤٨٧ — ٤٨٨ ، وعند أحمد بن حابط البصري والفضل الحربي من تلاميذ النظام أرواح الحيوان كانت في أجسام قوم عصاة فعوقبت بأن ركب في أجساد الحيوان لتؤلم عقوبة لها ، الفصل ج ٣ ص ٨٨ ، الالم على وجه الاستحقاق في الروح دون الشخص . عقاب آدم في الجنة ، ويونس في بطن الحوت وعقاب الانبياء ، اللطف ص ٤٠٥ — ٤٣٠ ، وأصحاب التناسخ من السمنية تقول أن من أذنب في قالب ناله العقاب على ذلك الذنب في قالب آخر . وكذلك القول في الثواب الفرق ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، وعند غلاة الروافض تتألم البهائم ومن أرواحها كانت في أجساد وقوالب أحسن من أجساد البهائم وقد اقترنت كبائر واجترمت جرائم فنقلت إلى أجساد أخرى لتتعذب فيها ، وإذا استوفت عقابها وتوفر عليها ما استحقته ردت إلى حسن بنيتها . اللطف ص ٤١٧ — ٤١٨ ، ص ٤٢٩ — ٤٣٠ ، ص ٥٥٩ ، الاصول ص ٢٤١ .

(٢٢١) مقالات ج ١ ص ١٢٥ — ١٢٦ .

لم يظهر الانسان صراحة كاحد موضوعات علم اصول الدين بالرغم من ان العلم كله حديث عن الانسان . لم يظهر حاضرا الا في كتب المقالات وان لم يكن هناك قسم فيه عن الانسان . لم يظهر الا كموضوع منفصل لا صلة له بالموضوعات الاخرى ولكن غالبا ما يظهر كاحد موضوعات الطبيعيات وكأنه شيء وكأنه هذا الانسان المرئى الموجود في العالم مثل باقى الاشياء . فالانسان حاضر حضورا مباشرا كموجود طبيعى ضائع وسط الاشياء والمقالات الطبيعية وحاضر حضورا غير مباشر كاتسنان مغترب في الالهيات بل وفي السمعية ، كاتسنان كامل في التوحيد ، كاتسنان متعين في العدل ، كاتسنان كامل في الذات والصفات والافعال وكاتسنان متعين مثالى في العدل كحرية وعقل ، كاتسنان مقلوب ، غير الانسنان ، اللانسان ، الانسنان الآخر ، الانسنان المغاير لذاته الذى اقتبس جزءا منه . جوهره وماهية ، وشخصها خارجه فظلت نائية عنه لا يتردها الا بالانجاة والدعاء والابتهاال والملااة ، او يتوحد بها من جديد بالربانة والمجاهدة والاحوال والمقامات كما هو الحال في علوم التصوف ، فما يقذفه المتكلم خارجا عنه يسترده الصوفى داخلا فيه .

١ - الانسان حاضرا في الطبيعة .

ويظهر الانسان حاضرا في عدة تصورات . الاول التصور الثنائى للانسان الذى يجعله مركبا من نفس وبدن ، وهو التصور الشائع لبس فقط في العلوم العقلية العقلية بل ايضا في الدين الشعبى . ولكن الاشكال في كبنية التركيب والممازجة بينها ، اى تحديد الصلة بين النفس والبدن . ولما كان ايجاد وحدة غير مركبة امرا صعبا كانت الصلة بينهما اما نركن مرة الى روح فتكون الاولوية للروح على البدن او ترتكن مرة ثانبسة الى البدن فتكون الاولوية للبدن على الروح . في الحالة الاولى يكون الانسان هو الروح ، ويكون الروح هو منبع الحياة ومصدر الحواس . وتداخل الروح البدن وتتشابك فيه ويكون البدن طارئا عليها وآفة لها . الروح جسم لطيف يداخل الجسم الكثيف وهو البدن ، محبوس فيسه والبدن ضائع عليه . والروح مستطيع بنفسه والعجز

طارىء عليه من البدن . العجز من الجسم وليس من الروح . والموت من الجسم فى حين أن الروح كله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام وإرادة ، وهى صفات الكائن الحى سواء الله أم الإنسان كروح . الروح هى صاحبة القدرة والقوة والاستطاعة قبل الفعل وهو جنس واحد كما أن أفعاله جنس واحد . وهو المأمور والمنهى أى أنه هو المكلف والمحاسب ، المعاقب والمثاب (٣٢٢) . وينتج عن ذلك أن الإنسان لا

(٣٢٢) هذا هو رأى الشائع عن النظام . فالإنسان هو الروح ، مقالات ج ١ ص ١٢٥ ، الإنسان هو الروح ولكنها مداخل للبدن مشانكة له وأنه كل هذا وإن البدن آفة عليه وحبس وضاعط له . الروح هى الحاسة الداركة ، وأنها جزء واحد ، ليست بنور ولا ظلمة ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ — ٢٦ ، الإنسان جسم لطيف متداخل لهذا الجسم الكثيف . والروح هى الحياة المتشابهة لهذا الجسد فى الجسد على سبيل المداخلة ، جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، الفرق ص ١٢٥ — ١٣٦ ، وهو أيضا قول بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد . فالإنسان هو الروح وكذلك جميع الحيوان ولم يكن يجوز أن يحدث الله فى جهاد شتى من الحياة والعلم والقدرة ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، وهو أيضا أحد مقالات الروافض ، مقالات ج ١ ص ١٢٥ ، ومقالة أن الإنسان هو النفس والروح والبدن آلتها ، هى مقالة الفلاسفة والطبائعين . أن الروح جسم لطيف مشانك للبدن مداخل للقلب مداخل المائبة فى الورد والدهنية فى الجسم والسمنية فى اللبن . الروح لها قوة واستطاعة وحياة ومشينة مستطيفة بنفسها والاستطاعة قبل الفصل ، الملل ج ١ ص ٨٣ ، الروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد . الجسم ضربان ، حى وميت ، والحى يستحيل أن يصبح ميتا والميت حيا . وهو قول الثنوية والبرهمية الذين يقولون أن النور حى خفيف من شأنه الصعود وأن الظلام موات ثقيل من شأنه التسفل ، وأن الثقل محال أن يصير خفيفا ، والخفيف الحى أن يصير ثقيلا ميتا ، الفرق ص ١٣٦ ، ويشارك فى ذلك أحمد بن حابط . فالإنسان لديه هو المأمور المنهى المنعم عليه ، هو الروح التى فى الجسم ، وأن الأجسام قوالب للارواح ، والروح هى القادر العالم ، والحيوان كله جنس واحد ، الفرق ص ٢٧٤ ، وهو أيضا رأى القرامطة والديلم . فالإنسان هو الروح فقط والبدن ثوب هو لابس . وكل ما يخرج من الجوف من مخاط ونخاع ورجوع وبول ونطفة وقذى ودم وقبح وصيد وعرق طاهر ونظيف حتى ربما أخذ عن بعضهم من رجيع بعض يأكله لعلبه أنه طاهر نظيف ، التنبيه ص ٢١ ، هو أيضا رأى الديصانية . فالإنسان لديها روح ، والحواس الخمس أجزاء منها . والإنسان جزء واحد غير

يرى وإنما الذى يرى هو الجسد الذى فيه الانسان ، وان الصحابة لم يروا الرسول وإنما راوا قلبا كان الرسول فيه ، وان احدا منا لا يرى أباه أو إبيه ، أخاه أم اخته بل يرى قوالب وهياكل . وقد يكون الجهاد مثل الانسان قالب للروح وبالتالي يصعب التفرقة بين الانسان والحيوان والجهاد ما دامت كلها قوالب وهياكل . ما دامت الرؤية تتم للقالب أو الهيكل وليس للروح فإنه تستحيل رؤية أى شيء حى ، انسانا أم حيوانا ، ملكا أم شيطانا . واذا كانت الروح هى الفاعلة المحاسبة ، المثابة والمعاقبة فكيف تقطع يد السارق ويجلد الزانى والا كان المقطوع غير السارق والمجلود غير الزانى وهو ضد الشرع الذى يوقع الثواب والعقاب على الأشخاص ؟ واذا كانت الروح ظاهرة نظيفة فكيف يخرج عنها أوساخ البدن أخراجا وقيئا وعرقا ؟ أم ان أوساخ البدن وانفrazاته ظاهرة نظيفة مثل ملامحة الروح ونظافتها ؟ وان كان عجز الانسان ليدنه ما دامت الروح قادرة بنفسها كان العاجز الميت هو الانسان مع ان الانسان حى قادر أو كان العاجز الميت هو جسده وبالتالي تبطل قدرة الله على احياء الموتى لان الحى لا يموت (٣٢٣) . والحقيقة ان هذا

مختلف الا ان ادراكه مختلف ، يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالآخرى . والآفة خالطته من جهة على غير ما خالطته من جهة أخرى فاختلاف الإدراك لاختلاف الاختلاط والمزاج ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ ، وهو أيضا رأى المرتونية . غادياها ان البدن فيه حواس خمس وروح وان الروح هى الانسان والحواس ليست منسبة بل ارداد تؤدي اليه ، وهو غير البدن ، وجعلوها جنسا ثالثا ليس بنور ولا ظلمة ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧ ، وهذا أخيرا رأى المنانية : فالانسان لديها حواس خمس ، وهى اجسام وأنه لا شيء غير الحواس الخمس ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ .

(٣٢٣) هذا هو نقد القدماء لهذا التصور وهى التى يسميها اهل السفة فخرناح النظام وهى خمسة : ١ — لا يرى الانسان وإنما يرى الجسد الذى فيه الانسان ب — الصحابة لم يروا الرسول وإنما راوا قلبا فيه الرسل ج — لم ير احد أباه وإمه وإنما رأى قلبيهما د — لما قال ان الانسان ليس هو الجسد الظاهر بل روح بداخل للجسد لزمه

التصور الثنائى الذى يعطى الاولوية للروح على البدن ينتهى بأن يجعل البدن أقوى من الروح فهو الضاغط عليه الحابس له . صحيح أن الروح منبع لكل مظاهر الحياة ، وبالتالي يتم التركيز فى هذا التصور على الحياة ومظاهره الا أنه يصعب تفسير صلة الروح بالبدن . وبالتالي يتحول التصور الثنائى للروح والبدن الى تصور مثالى للروح ، ونظرة تطهيرية للبدن باعتباره آفة . كما يصعب فهم صلة التداخل والمداخلة . هل هى مداخلة مادة فى مادة لما كانت الروح جسما أم تداخل لا مادة فى مادة لما كانت الروح روحا ؟ ولا يهم مصدر هذا التصور ، خارجى أم داخلى بعد أن أصبح الخارجى داخليا بفعل الترجمة والتمثل والاحتواء ولكن المهم هو بنية التصور ذاته ومدى تعبيره عن التصور الحضارى العام . والمهم ايضا هو النقد الذاتى لهذا التصور واكتشاف امكانية الخروج من هذه الثنائية الى طرف ثالث هو الانسان الذى لا هو روح ولا بدن بل حبة فى الجسد ، وسط بين الروح المجرد والجسم المرنى . ومع أن هذا التصور طبيعى الا أنه لم يخل من استعماله كدليل لتصور الهى وكأن حبة الانسان وحياة الله نموذج واحد للحياة .

أن يقول فى الجهاد أيضا أنه ليس جسدا بل روح فيه الحياة المشابهة له ، وكذلك الفرس وسائر البهائم والطيور والحشرات والحيوانات والملائكة والجنس والانسان والشياطين . وهذا يوجب أن احدا ما رأى حمارا ولا فرسا ولا طيرا ولا حيوانا ولا يوجب ألا يكون النبى رأى ملاكا ولا أن الملائكة يرون بعضهم البعض وانما رأوا أشياء فى قوالب أخرى هـ — اذا كانت الروح التى فى الجسد هى الانسان وهى الفاعلة دون الجسد الذى هو قالبه لزمه أن يقول أن الروح التى هى الزانية والسارقة والقاتلة . ماذا جلد الانسان وقطعت يده صار المقطوع غير السارق والمجلود غير الزانى وهذا ضد القرآن « والزانى والزانية ... » . ومن فضائح النظام أن الروح التى هى فى الانسان مستطبعة بنفسها وببنفسها . وانما تعجز لآفة تدخل عليها والعجز جسم فلما أن يقول فى العاجز الميت انها نفس الانسان الذى يكون حيا قادرا أو يقول أن الميت العاجز جسده . فان قال الاول بطل أن الانسان حى بنفسه . وان قال الثانى وجب ألا يكون الله قادرا على احياء ميت لان الحى لا يموت ، وهو نفى لقدرة الله ، الفرق ص ١٣٥ — ١٣٦ .

وقد يرتكن التصور الثنائى للانسان على البدن لا على الروح فتكتفى
الاولوية للبدن المرئى لا للروح اللامرئى . وهنا ينقسم هذا التصور
الطبيعى المادى الى تصورين فرعيين . اما أن يكون البدن كثيرا جواهر
وأعراض وأخلاق أو يكون البدن واحدا مرئيا كالجسم أو القوة أو
الشخص . الاول يركز على الكثرة والتعدد بينما يركز الثانى على الوحدة .
فالانسان كثير . وقد تكون هذه الكثرة فى الأبعاض ، أبعاض الانسان
ويكون البدن هو الجامع لهذه الأبعاض دون أن يفعل كل بعض على
حدة (٣٢٤) . وقد تكون هذه الأبعاض هى الأعراض مجتمعة على جوهر
واحد وهو الجسم أو بدون جوهر . وفى الحالة الاولى يكون قانون
الاجتماع هو الاخلاط . وفى الحالة الثانية يكون الجوهر هو الحى الناطق
او يتحدد سلبا بنفى التماس والمباينة عنه (٣٢٥) . فإذا غلبت الوحدة

(٣٢٤) هذا هو تصور أبى الهذيل أساسا . فالانسان لديه كثير . لا
يقول كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الأفراد ولا أنه فاعل مع
غيره ولكنه يقول هو هذه الأبعاض ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ .
(٣٢٥) وهو تصور ضرار بن عمر فالانسان لديه أعراض مجتمعة ،
والجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومجسة
من أشياء كثيرة لون وطعم ورائحة وقوة ، ولا يوجد جوهر غيرها ،
مقالات ج ١ ص ٣١٣ ، ج ٢ ص ٢٥ ، وعند برغوث الانسان هو الاخلاط
من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك . اذا تحرك بعضه وسكن
بعضه فبعض البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعل المتحرك وفعل
البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن ، وأن كل بعض من
أبعاض الانسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر ، مقالات ج ٢
ص ٢٥ ، وعند أصحاب الطبائع الانسان هو الحر والبرد واليبس
والبلل . اختلط بهذا الضرب من الاختلاط ، وكذلك سمعه وسائر حواسه ،
وكذلك عظمه ولحمه ودمه وجميع هذه الامور هى الانسان ، مقالات
ج ٢ ص ٢٧ ، وعند عباد بن سليمان الانسان جواهر وأعراض ، مقالات
ج ٢ ص ٢٥ ، ولأصحاب الهيولى أقاويل مشابهة تميز فيها بينها فى
أربعة : ١ — الانسان هو الجوهر الحى الناطق الميت وهو انسان فى حالة

على التعدد في تصور البدن فانه يكون هو الجسم أو هو هذا المرئي . وقد تكون الوحدة معنوية فيصبح الانسان هو القوة أو هو الشخص أو هو هذا البشر .

ويتدرج التصور من المستوى المادى الى المستوى المعنوى حتى يصبح الانسان هو الانسان (٣٢٦) . والحقيقة أن هذا التصور مادى واحدى في مقابل التصور الروحى الثنائى . وبالرغم من أنه اقرب الى الحس والبداهة الا أنه تصور طبيعى صرف غلبت عليه مفاهيم الطبيعة مثل الجواهر والاعراض والاخلاط والقوى والكل والابغاض ، هروبا من المفاهيم اللاهوتية عن الروح والبدن . ولماذا يستبعد الشعر والاطافر من الاعراض ولا تستبعد باقى الاعراض الخارجة عن البدن كجواهر مثل كل الافرازات ، وكل ما يخرج من البدن ؟ وكيف تستبعد الحياة والنطق ، وحياة الشعور الخالص ؟

نطقه وحياته ، وجوزوا الموت عليه وقد كان قبل ذلك لا انسانا بـ . الانسان هى الحى الناطق وهو الجوهر واعراضه جـ — فى الجوهر شيء ليس بهماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو فى الجوهر واعراضه د — فى الجوهر شيء ليس بهماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه وهو فى الجوهر على أنه مدبر له ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ .

(٣٢٦) ينسب هذا التصور أيضا لابی الهذيل ، فالانسان لديه هو هذا الجسم المرئى . هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان . وقيل أنه لا يجعل شعر الانسان وظفره من جملة الانسان ، مقالات ج ١ ص ١٢٥ ، وهو رأى جههور المعتزلة فالبدن هو الانسان واعراضه ليست منه ولا يجوز أن يكون فيه عرض ، مقالات ج ٢ ص ٢٤ ، وقيل أيضا أنه رأى الروافض . وعند أبى بكر الاصم الانسان هو الذى يرى ، وهو شيء واحد لا روح له ، جوهر واحد . ونفى الا ما كان محسوسا مدركا ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ ، وانكر حسين النجار أن تكون القوة بعض الانسان وانكره أيضا أكثر أهل النظر ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ ، وعند عباد بن سليمان ، الانسان معناه أنه بشر . معنى انسان بشر ومعنى بشر انسان فى حقيقة القياس ، مقالات ج ٢ ص ٢٥ .

وهنا يأتى التصور الثالث كرد فعل على التصور الثنائى بشقيه الروحى والمادى ، الالهى والطبيعى ويعيد الى الانسان وحدته . فالانسان هو بدن وروح لا فصل بينهما ولا تمايز ، ليس مادة تتحدد بالطول والعرض والعمق وليس روحا طائفة حالة فى البدن . الانسان جزء لا يتجزأ ، لا تجوز عليه المماسه أو المباينة أو باقى الاعراض والا لتعدد الانسان وتعددت افعاله وتكاثرت شخصيته واستحالت المسؤولية الفردية (٣٢٧) . وهو مع ذلك مدبر فى العالم وموجود فاعل فيه ، وما البدن الا آلة الفعل الظاهرة منه . ومع ذلك لا يوجد فى المكان حقيقة ولا تجوز عليه الحركة والسكون والالوان والطعوم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة الحية والارادة والكراهة . فالانسان معنى او جوهر غير الجسد . وهو عالم مختار حكيم . حياته حياة الوعى والشعور وان بدا متحركا ساكنا ، له لون ورائحة . لا يكن رؤيته ولا لمسه بل ولا وصفه الا ظاهرا . ومع ذلك يظهر فى البدن ويتجلى فيه . فالبدن آله للحركة وللعمل ، والانسان هو المتحكم فيه والمدبر له . حقيقة الانسان فى حياة الشعور ، وحياة الشعور تتمثل فى الارادة الواعية اى فى الارادة القائمة على العلم ، وكلاهما تعبير عن الحياة (٣٢٨) . وهنا

(٣٢٧) هذا هو تصور بعض الروافض مثل هشام بن الحكم . فالانسان اسم لمعين بدن وروح ، البدن هوات والروح فاعلة لا لآلة حساسة ، نور من الانوار ، مقالات ج ١ ص ١٢٥ ، ج ٢ ص ٢٥ — ٢٦ ، الفرق ص ٦٨ ، وهو ايضا رأى بعض المعتزلة . فعند بشر ، الانسان جسد وروح وكلاهما انسان ، الفاعل هو الانسان الذى هو جسد وروح . وعند النظام الانسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق (رواية ابن الراوندى التى ينكرها الخياط) ، وعند ابن الراوندى الانسان فى القلب وهو غير الروح ، والروح ساكنة فى البدن ، الانتصار ص ٥٤ .

(٣٢٨) هذا هو رأى معمر بن عباد اساسا ويشاركه فيه الصالحى . فعند معمر الانسان شئ غير هذا الجسد المحسوس . وهو عالم قادر ، وليس متحركا ولا ساكنا ولا متلونا . لا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعا دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . فاذا قيل له : اتقول ان الانسان فى هذا الجسد أم فى السماء أم فى الارض أم فى الجنة أم فى النار ؟

ايضا يصبح الانسان مماثلا لله في حياة الشعور . فهناك شعور واحد

قال : لا اطلق شيئا من ذلك ولكن اقول انه في الجسد المدبر وفي الجنة
منعم او في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الاشياء حالا ولا
ممكنا لانه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذى وزن . ثم ان هذا
القول يوجب عليه ان لا يرى انسان انسانا ويوجب ان لا يكون الصحابة
راوا رسول الله ، الفرق ص ١٥٤ — ١٥٥ ، مذهبه في حقيقة الانسان .
الانسان معنى او جوهر غير الجسد وهو عالم مختار حكيم ليس بمتحرك
ولا ساكن ولا مظنون ولا متمكن ، ولا يرى ولا يحس ولا يمس ولا يحل
موضعا دون موضع ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان . لكنه مدبر للجسد ،
وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف . وانما اخذ هذا القول من
الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الانسانية امرا ما هو جوهر قائم
بنفسه ولا يتميز ولا متمكن ، واثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية
مثل العقول المفارقة . ثم لما كان ميل معمر بن عباد الى مذهب الفلاسفة
ميز بين افعال النفس التى سماها انسانا وبين القلب الذى هو جسد فقال
فعل النفس هو الارادة فحسب والنفس انسان . ففعل الانسان هو
الارادة وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات نهى من فعل
الجسد ، الملل ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، ليس للانسان فعل سوى الارادة
مباشرة كانت او توليدا . افعاله التكليفية من القيام والتعود والحركة
والسكون فى الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة
ولكن على طريق التوليد . وهذا عجب غير انه بناه على مذهبه فى حقيقة
الانسان ، الملل ج ١ ص ١٠٠ — ١٠١ ، وعند معمر ايضا ان الانسان
جزء لا يتجزأ ، المدبر فى العالم والبدن الظاهر آلة له . وليس هو فى مكان
فى الحقيقة ، ولا يماس شئنا ولا يماسه ، ولا يجوز عليه الحركة والسكون
والالوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة ،
وانه يحرك هذا البدن بارادته ويصرفه ولا يماسه ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ ،
الانسان جزء لا يتجزأ لانه لو كان اكثر من جزء لجاز ان يحل فى احد
الجزاين ايمان وفى الآخرة كفر فيكون مؤمنا وكافرا فى حال واحد وذلك
محال ، مقالات ج ١ ص ١٢٥ ، اما الصالحى فالانسان لديه ايضا جزء
لا يتجزأ ويجوز عليه المماساة والمباينة والحركة والسكون ، وهو جزء فى
بعض هذا البدن حال ، ومسكنه القلب . واجاز عليه جميع الاعراض ،
مقالات ج ٢ ص ٢٦ .

منصف بالعلم والقدره والسمع والبصر والكلام والارادة . فاذا كان السمع والبصر وسيلتي العلم ، واذا كانت الارادة تعبيراً عن القدره ، واذا كان الكلام ابصاراً للعلم تكون الحياة علم وارادة ، ويكون الشسور الحى نظراً وعمل وبالتالي يظهر الانسان كشسور حى ينجلي فى العلم والارادة ، فى النظر والعمل . وبسقوط الانسان صفاته بعد طول المظالم (٣٢٩) .

والحقيقة ان هذا الشسور لا ينتج عن اثر خارجى من علم الحكمة او نه ما بل نابع من علم اصول الدين . ومحاولة لاكتشاف الانسان كمبحث مستقل . فالانسان هو الانسان دون رده الى ما هو اكثر منه كروح الهى ولا الهى ما هو اقل منه جسد طبيعى . والعجيب ان تتحول النظرة المادية الى الجسميه والشبيه الى نظرة روحية فى الانسان كما تتحول النظرة المثالية الى التنزيه فى الالهات الى نظرة طبيعية فى الانسان وكان الله والانسان متقابلان ومداخلان فى التشبيه والتنزيه . اذا ما شبه الله نزه الانسان واذا ما نزه الله شبه الانسان .

٢ — الانسان مغتربا فى الله .

وبالانضافة الى الانسان خاضعاً فى المقالات عن الانسان كوجود طبيعى هناك الانسان مغتربا . الانسان الكامل الذى يقبع وراء نظرية الذات والصفات والانسان المتعبد الذى يقبع وراء نظرية الاعمال . الانسان كذات او كوعى خالص موجود قديم باقى الى لا اول له ولا نهاية له

٣٢٩ . يوصف الانسان بما يوصف به الاله لان وصفه بانه حى عالم قادر حديم هو اوصاف واجبة لله . ثم نزه الانسان عن ان يكون متحركاً او ساكناً او هاراً او بارداً او رطباً او يابساً او ذا لون او وزن او طعم او رائحة والله منزّه عن هذه الاوصاف . وكما « زعم » ان الانسان فى الجسد مدبر له لا على معنى الحلول والتمكن فيه كذلك الاله عنده فى كل مكان على معنى انه مدبر له عالم بما يجرى فيه لا على معنى الحلول والتمكن فيه فكأنه اراد ان يعبد الانسان وصفه اياه بما يوصف الاله به . فلم بجسر على اظهار القول بما يؤدى اليه . الفرق ص ١٥٥ .

فى الزمان ولا يحل فى مكان ولا يشبه الحوادث ، وواحد . والانسان كصفات او كوعى متعين متحقق بالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والارادة ، والانسان المتعين بالحرية والتميز بالعقل ، وكان الحرية هى مبدأ التفرد ، تفرد الانسـان المتعين من الانسـان الكامل ، وان العقل نتيجة طبيعية للحرية لما كانت الحرية عاقلة مسؤولة . ومن ثم يكون الانسـان ذاتا وصفاتا وافعالا هى النتيجة النهائية للعقلية الشق الاول لعلم اصول الدين (٣٣٠) .

(٣٣٠) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسـان فى تراثنا القديم ؟ » فى « دراسات اسلامية » ، وكذلك دراستنا *Théologie ou Anthropologie* فى المجلد المشترك *La Renaissance du Monde Arabe*

فهرس الموضوعات

الباب الثالث

الانسان المتمين

الفصل التاسع

خلق الانفعال

الصفحة	الموضوع
٥	اولا : مقدمة . من التوحيد الى العدل
٥	١ — التذبذب بين التوحيد والعدل
١٠	٢ — موضوعات خلق الافعال
١٥	٣ — بناء الموضوع
١٨	ثانيا : افعال الشعور الداخلية
١٩	١ — هل افعال الشعور الداخلية افعال جبرية
٢٢	١ — صفات العلم والقدرة والارادة
٢٨	ب — اثبات الاسماء
٣٤	ج — حجج الجبر
٣٨	د — خطورة الجبر
٤٠	٢ — هل افعال الشعور الداخلية افعال جبرية حرة ؟
٤٥	٣ — افعال الشعور الداخلية افعال حرة
٤٥	١ — نفى صفات العلم والقدرة والارادة
٥١	ب — تاويل الارادة

الموضوع	الصفحة
ج — حدوث الصفات	٦١
د — اثبات حرية الافعال	٦٤
ثالثا : افعال الشهور الخارجية	٧٥
١ — عقيدة الجبر	٧٦
أ — دوافع الجبر	٧٧
ب — عقائد الجبر	٨٥
١ — القضاء والقدر	٨٦
٢ — الاسعاد والاشقاء	٩٥
ج — حجج الجبر	٩٨
د — نقد الجبر	١١٠
٢ — نظرية الكسب	١٢٤
أ — تعريف الكسب	١٢٥
ب — حجج الكسب	١٣٨
١ — الفعل الارادى او اللاقصدى	١٣٩
٢ — المضطر والمكتسب	١٤٧
٣ — اكتساب المهارات	١٤٩
٤ — الترجيع	١٥١
٥ — الخلق	١٥٥
٦ — الخاطر	١٥٦
٧ — الابتغال والدعاء والسؤال والشكر	١٥٩

الصفحة	الموضوع
١٦١.	٨ — الوحي
١٦٣	٩ — العلم الشامل
١٦٥	١٠ — القدرة
١٧٠	ج — القدرة والاستطاعة
١٨٦	د — نقد الكسب
١٩٨	٣ — تجربة الحرية
٢٠٠	أ — الحرية الانسانية
٢٠٦	ب — اثبات الحرية
٢١٣	ج — الارادة
٢٢٠	د — القدرة
٢٣٣	هـ — الاستطاعة
٢٤٢	و — التمرينات العقلية
٢٥٤	رابعاً : افعال الشعور في الطبيعة
٢٥٥	١ — نفى التوليد
٢٦٠	أ — حجج نفى التوليد
٢٦٥	ب — مخاطر نفى التوليد
٢٦٩	٢ — اثبات التوليد
٢٧٠	أ — حجج اثبات التوليد
٢٧٩	ب — أقسام التوليد
٢٨٠	١ — التوليد في افعال الشعور
٢٩١	٢ — التوليد في افعال الطبيعة

الصفحة	الموضوع
٣٠٠	خامسا : افعال الوعي الفردى والاجتماعى
٣٠٣	١ — افعال الوعي الفردى
٣٠٤	أ — التوحيق والسداد
٣٠٨	ب — النصر والخذلان
٣١٤	ج — الهداية والضلال
٣٢٦	د — العون والتيسير
٣٢٦	هـ — الطبع والختم
٣٣١	و — العصمة
٣٣٣	ز — الاستثناء فى الايمان
٣٣٩	٢ — افعال الوعي الاجتماعى
٣٤١	أ — الآجال
٣٤٩	ب — الارزاق
٣٦١	ج — الاسعار
٣٦٤	د — الفقر والغنى
٣٧١	٣ — خاتمة . هل الحرية مشكلة ؟
٣٧١	أ — الطرف المقابل للحرية ، الله أم العالم ؟
٣٧٥	ب — نظرية أم موقف ؟
٣٧٧	ج — حرية أم تحرر ؟

الفصل الثامن

العقل الغائي (الحسن والقبح)

الصفحة	الموضوع
٢٨٣	اولا : مقدمة . اسم المشكلة ومكانها في العلم
٢٨٣	١ — اسم المشكلة
٢٨٤	٢ — هل هي جزء من التوحيد ؟
٢٨٥	٣ — هل هي جزء من العدل ؟
٢٩٠	٤ — هل هي أصل مستقل ؟
٢٩٣	ثانيا : تعريف الحسن والقبح
٢٩٤	١ — النظرية الكونية
٢٩٧	٢ — النظرية الحسية
٤٠٢	٣ — النظرية العقلية
٤٠٥	أ — بنية الاحكام الخمسة
٤٠٧	ب — تعريف الاحكام الخمسة
٤١٢	ثالثا : صفات الاعمال
٤١٤	١ — هل يمكن انكار صفات الاعمال ؟
٤١٩	٢ — اثبات صفات الاعمال
٤٣١	رابعا : العقل والنقل
٤٣٢	١ — هل يمكن هدم العقل ؟
٤٣٩	أ — هل يمكن انكار العقل قبل النبوة ؟
٤٤٧	ب — هل يمكن تحديد العقل قبل السمع ؟

الصفحة	الموضوع
٤٥٠	٢ - اثبات العقل .
٤٥٦	أ - اثبات العقل قبل السمع
٤٦٧	ب - اثبات العقل بعد السمع
٤٧١	ج - ما هو دور السمع ؟
٤٧٤	خامسا : الواجبات العقلية
٤٧٧	١ - الخلق والتكليف
٤٨٦	٢ - شكر المنعم
٤٨٨	سادسا : تنزيه الله عن القبائح
٤٨٩	١ - هل الله خالق الخير والشر ؟
٤٩٦	٢ - هل الله قادر على فعل القبيح ؟
٥٠٩	سابعا : الصلاح والاصلاح ، الغائية والعلية
٥٠٩	١ - هل يمكن نفي الصلاح والاصلاح ؟
٥١٦	٢ - اثبات الصلاح والاصلاح
٥٣٣	٣ - هل يمكن نفي الغائية والعلية ؟
٥٤٠	٤ - اثبات الغائية والعلية
٥٤٤	ثامنا : اللطف والالطاف
٥٤٦	١ - هل هناك لطف ؟
٥٤٦	أ - تعريفه وأنواعه ومصدره ومطله
٥٤٩	ب - هل يمكن اثبات اللطف أو نفيه ؟
٥٥٨	٢ - ما هي الالطاف ؟

الصفحة	الموضوع
٥٦٢	تاسعا : الموض عن الآلام
٥٦٥	١ - هل هناك آلام بلا استحقاق ؟
٥٦٨	٢ - هل هناك آلام بلا عوض ؟
٥٧٤	٣ - هل هناك آلام الاطفال ؟
٥٧٨	٤ - هل يجوز آلام البهائم ؟
٥٨١	عاشرا : خاتمة ، أين الانسان ؟
٥٨٢	١ - الانسان حاضرا في الطبيعة
٥٩٠	٢ - الانسان مغتربا في الله
٥٩٣	فهرس الموضوعات

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٨/١٦٢٠

١٧٧ — ١٣٣٠٧٠ — ٥

دار النمر للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقيّل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوّله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغير الاجتماعى.

« العدل » هو المجلد الثالث من هذه المحاولة. ويشمل الباب الثالث « الإنسان المتعين » في مقابل التوحيد وهو « الإنسان الكامل ». يشمل فصلين: الأول — « خلق الأفعال » كيف يتولد العدل من التوحيد بفعل الإنسان الحر؟ كيف يتحقق الإنسان المتعين من ثنايا الإنسان الكامل بحرية الاختيار؟ وتصدق حرية الاختيار على أفعال الشعور الداخلية، وأفعال الشعور الخارجية، وأفعال الشعور فى الطبيعة، وأفعال الشعور الفردى، وأفعال الشعور الاجتماعى؟ فهل الحرية مشكلة؟ وما الطرف المقابل للحرية: الله أم العالم؟ هل هى نظرية أم موقف؟ حرية أم تحرر؟ والثانى « العقل الغائى » أى الحسن والقبح وكأن الحرية تضع ذاتها أولاً ثم تتأسس فى العقل ثانياً، وكأن تفرد الإنسان المتعين من الإنسان الكامل يتم بالفعل قبل العقل، والعقل أساس النقل. والتكليف من الواجبات العقلية، والخير والشر مسئولية الإنسان. الغائية فى الطبيعة والكون. والصالح والأصلح فى الحياة الإنسانية. ويعيش الإنسان مع الآخرين. وفى العالم طبقاً لقانون الاستحقاق.

مكتبة مدبولي

٦ ميدان طلعت حـرب - القاهرة ب : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢